نوابغ الفكر الغربي
١٢

ديكارت



الدكتور نجيب بلدي

دار المعارف



ديكارت



نوابغ الفكر الغربي

١٢

ديكارت

بقلم الدكتور نجيب بلدي

الطبعة الثانية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

فهرس

ملاحظة : فى رجوعنا إلى الطبعات الرئيسية التى اعتمدنا عليها فى نص ديكارت راعينا الاختصارات الآتية :

(١) ل = طبعة لاپلياد (La Pleiade) لمؤلفات ديكارت وخطاباته (باريس ١٩٣٧)

(٢) أ . — ت.=طبعة أدام وتانرى (Adam et Tannery) لمؤلفات ديكارت الكاملة فى ١٢ مجلد (باريس ١٨٩٧ — ١٩١٣)

(٣) أ . — م. = طبعة أدام وميلو (Adam et Milhaud) لخطابات ديكارت التى لم ينشر منها إلا ٦ مجلدات تقف عند خطاباته فى أوائل عام ١٦٤٦ (باريس ١٩٣٧ — ١٩٥٦)

« ولا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نسجل الشكر العميق للصديق العزيز الدكتور عبد الحميد صبره ، وقد تفضل بمراجعة ترجمتنا لجميع مختارات ديكارت إلى اللغة العربية ، كما استمع لبعض فصول الكتاب ذاته » .



تصدير

لعل أغلب دارسي ديكارت يتذكرون أثر مطالعتهم للفيلسوف وإطلاعهم على ما احتوته مؤلفاته من فروض ومواقف عجيبة غريبة : يبدأ الرجل بالشك ، ثم بالكلام عن إله خداع ، ثم يتجاهل ذلك الإله ، فيتكلم عن شيطان ماكر ، ثم يخرج من هذا وذاك بحكم قاطع بوجود نفسه ، يقضي به على فكرة الإله الخداع وعلى فرض الشيطان الماكر . ويمضي بعد ذلك في الكلام عن شخصيته وتفكيره وعن الحقائق التي يستطيع بلوغها بتفكيره الشخصي وحده ، بعد أن قضى على كل يقين خارج نفسه .

هذا شيء لا ينساه قارئ ديكارت ويعجب له كلما عنّ له أن يطالع الفيلسوف . ويتجدد التعجب ويصير إعجابا ويتمادى الإنسان في إعجابه بديكارت ويخيل إليه في بعض الأحيان أنه يستطيع الاقتداء به .

غير أن السنين تمر على قارئ ديكارت ، كما تمر على القراءة بعد القراءة ، والشرح بعد الشرح ، على الكتاب أو المقال عن ديكارت بعد الكتاب أو المقال ، حتى ينتاب المرء في نهاية الأمر ملل لا يعدله ملل ، وضجر ما بعده ضجر ، فيلقي الكتب جانباً ولا يطالع للرجل أو عنه . ويصبح لديكارت عنده منزلة دون غيره من الفلاسفة الذين أحبهم وما زال يحبهم ويعجب بهم : أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين و پسكال .

إلا أنه كثيراً ما تعقب تلك المطالعات ، وكثيراً ما يعقب ذلك الملل ، عودة إلى ديكارت ، إلى حياته وكتبه وخطاباته . إنما هي عودة وفي نفس القارئ شعور جديد . . شعور بعظمة الفيلسوف وعبقريته ، إنما في معنى جديد ، غير الذي تصوره في البداية ، وغير الذي عرفه عند الدعاة لديكارت والمروجين لمنهجه . يصبح ديكارت عنده لا بطل العجائب والغرائب ، لا مثير الدهشة والذهول ،

إنما بطل البسائط والأفكار الواضحة والحقائق المألوفة ، إن صح أن هناك بطولة فى ذلك الميدان .

ولم لا؟ ولم يكون الأمر غير ذلك، لو فهمت الفلسفة على أنها حركة الانتقال من الغريب العجيب ، إلى البسيط المألوف ، من الشعور بالدهشة ، إلى الشعور بخيبة الأمل ، ثم إلى تعرف الحقائق والاستئناس بها والتآلف معها .

إن هذا هو المعنى الحقيقى للفلسفة عند ديكارت وهو الذى قرره الفيلسوف عن نفسه وعن فلسفته وعن أثر فلسفته فى قرائها . فنجده فى خطاب كتبه فى أواخر حياته يشير إلى ما يحس به قارؤه لأول مرة من دهشة ثم إعجاب ، سرعان ما يختفيان عندما يلم صاحبهما بالآراء الفلسفية،ويتعرفها فى بساطتها ، واتفاقها مع العقل السليم . ثم تختفى الدهشة ويختفى الإعجاب بالآراء الفلسفية ، وينتهى معهما تقدير القارئ لتلك الآراء، علامة — كما يقول ديكارت — على أن الناس «لا يقدرون إلاما يبعث فى أنفسهم الذهول ومالا يفهمونه تمام الفهم»(١) ويشير ديكارت فى خطابين سابقين لهذا أنه لم يُزَيِّن كتبه للقراء .(٢) ذلك لأن الزينة ليست من علائم الحقيقة، تلك الحقيقة التى ينشدها قراء قلائل أمثال أصدقائه شانو Chanut أو الأميرة اليصابات أو الملكة كريستينا ملكة السويد .

ولعل واجبنا فى الوقت الحاضر ، ونحو بلادنا التى لم تعد تعرف للزينة الكاذبة معنى ، أن نتجاوز فى دراستنا لديكارت ، مرحلة الدهشة والذهول التى يمر بها قراء ديكارت فى بداية اتصالهم بهذا الفيلسوف العظيم ، وأن نحاول تفهم الحقائق البسيطة الأولى التى أرجع إليها فلسفته ، وخاصة فلسفته فيما بعد الطبيعة . وأن نتمشى معه حين يشرح منهجه وحين يمارسه ،لا أن نُكَوِّن فكرة عامة عن هذا المنهج ونحاول تطبيقها . يجب أن نلاحظ الرجل فى فلسفته ، ونتابع حياته وأوقاته

(١) طالع خطابه لصديقه شانو Chanut فى ٣١ — ٣ — ١٦٤٩ طبعة لابلياد ص ١٠٧٤

(٢) طالع خطابين الأول فى ١٦٤٦/١١/١ (لابلياد ص ١٠٠٦) والثانى فى مايو سنة ١٦٤٨ (لابلياد ١٠٦٢) .

فى التأمل الفلسفى ، وألا نفصل الفلسفة عن حياته وعن أوقاته ، كما لو كانت من الخوارق .

ولعلنا ، فى محاولتنا هذه لفهم المعانى البسيطة وحقائق العقل السليم التى نادى بها ديكارت ، نوفق فى فهم معنى الفلسفة ومعنى العظمة الفلسفية ، وأن تلك العظمة لا تحتمل الدعاية أو التقليد .



ديكارت وعصره

نبدأ دراستنا بتحديد مركز ديكارت فى الفكر الفرنسى وذلك بمقارنته بمظاهر التفكير اللاحقة له وبمظاهره السابقة . ولعلنا نجد فى دراستنا لپسكال[1] معاصر ديكارت الأصغر مادة طريفة لهذه المقارنة .

ولد رينيه ديكارت René Descartes فى عام ١٥٩٦ وتوفى فى عام ١٦٥٠ . فامتدت حياته أثناء حكمى هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ملكى فرنسا ، ثم بعد وفاة الأخير حتى أوائل عصر الفروند La Fronde ووزارة مزاران . أما بليز پسكال (١٦٢٣ — ١٦٦١) فقد ابتدأت حياته الفكرية فى نهاية حكم لويس الثالث عشر ، وامتدت أثناء وزارة ما زارن وسنوات حرب الفروند . وكانت هذه سنوات ثورة وقلق فى فرنسا ، تركت أثرها فى تأليف پسكال وتفكيره .

وقد رأينا عند پسكال نوعا من التوتر والقلق لا نجدهما عند ديكارت . وكان لهذا التوتر أثر فى الفكر الفرنسى غير الأثر الذى تركه ديكارت . وقد أيقظ پسكال فى نفوس المفكرين روح الثورة على الأوضاع والتقاليد السياسية والأدبية والدينية أيضاً .

أما تفكير ديكارت وتأليفه ، فقد اتفقا وزمن عظمة[2] فى فرنسا وشيئاً من من الاستقرار . بل كان هذا التفكير والتأليف من أسباب تلك العظمة وذلك الاستقرار . وتقع تبعة أعداد وتأسيس العصر الكلاسى كله على عاتق ديكارت . فهو الذى أشاع النظام فى الأدب والفكر الفلسفى الفرنسى وفى الفكر السياسى أو فى بعض نواحيه على الأقل .

---

(١) راجع كتابنا پسكال (فى مجموعة نوابغ الفكر الغربى : دار المعارف ١٩٥٦) وخاصة من ١١ — ٢٧ .

(٢) وهو الذى يبدأ عند اعتلاء لويس الرابع عشر عرش فرنسا (١٦٦٠) ويستمر على الأقل حتى أواسط القرن الثامن عشر .

أما پسكال ، فقد كان موقفه غريباً ، بين عصر ابتكار وتأسيس ، وعصر إنشاء وتنظيم . ولا شك فى أن حركات الابتكار والتأسيس التى امتاز بها عصر ديكارت وكورنىّ Corneille فى الفلسفة والأدب ، أدت إلى اتخاذ الأسلوب الكلاسى فى مظاهره المختلفة . وكأن پسكال قد فصل فى الفكر الفرنسى بين فترة التأسيس المذكورة وفترة التشييد والتنظيم ، وكأن عملية التفتيت فى الأسلوب الفرنسى وفى الروح النظامية الفرنسية ، ابتدأت عند پسكال وقبل قيام العصر الكلاسى بالمعنى الدقيق .

جاء ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى أوربا منذ ابتداء القرن السادس عشر ، وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات تحويلاً جوهريًّا .

والقرن السادس عشر عصر النهضة والإحياء والإصلاح ، فهو عصر التجديد. ولن ينتهى التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثاً ، إلا على يد رجال من أمثال ديكارت .

ومحاولات عصر النهضة ومغامراته كثيرة متنوعة ، لنذكر منها بإيجاز ، ما كان مرتبطاً بالدين والعلم والفلسفة والفن ، ولنتذكر بوجه خاص رد فعل ديكارت عليها .

وقد أشرنا فى كتابنا عن پسكال[1] إلى أساس الدعوة البروتستانتية فى الدين : نقصد القضاء على جميع الوسطاء بين الإنسان والله ، بين الأنا والله ، والتقرير بأن الإنسان فريد وحيد ، أمام إله العزة والكمال . وقد أدى هذا التقرير إلى شىء من الذعر والقلق أصاب النفوس .

وأغرب الأمر عند رجل مثل ديكارت أنه هو أيضاً يستغنى فى الفلسفة عن الوسطاء بين النفس والحقيقة المطلقة ، وأنه مع ذلك يحاول التقرب إلى الله فى طمأنينة العقل التامة . وديكارت فى تحويله الفلسفى لحركة الإصلاح الدينى

---

(١) انظر پسكال ٦٤ – ٦٦

من الذعر إلى الطمأنينة ، قد ساهم بدوره وفى وقته ، فى حركة الرد الكاثوليكى على هذا الإصلاح ، أى فى حركة الإصلاح الكاثوليكى ، التى ابتدأت عشرات من السنين قبله . وقد أشرنا فى كتابنا المذكور[1] إلى مختلف التيارات فى ذلك الإصلاح الثانى ، تلك التيارات التى انتهت عند رجال پور روايال Port-Royal وعند پسكال نفسه ، بثورة على الكنيسة الكاثوليكية وعلى اليسوعيين بنوع خاص ، أى على هؤلاء الذين ابتدأت عندهم حركة الاصلاح الكاثوليكى .

وديكارت كاثوليكى لم يحد مرة فى حياته عن مبادئ الكنيسة . وديكارت تلميذ اليسوعيين . واليسوعيون جماعة دينية تأسست فى القرن السادس عشر على يد القديس اغناطيوس اللوايولى الأسبانى (١٤٩١ — ١٥٥٦) ، قاموا بدور خطير فى مقاومة الإصلاح البروتستانتى ، هادفين إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكية ، وذلك عن طريق ارشاد وتوجيه المؤمنين من الحكام والقواد ، توجيها عمليًّا سياسيًّا بوجه عام ، وعن طريق تربية أولادهم وتثقيفهم بوجه خاص . ولهذا الغرض عملوا منذ تأسيس جماعتهم على إنشاء المدارس والجامعات فى مختلف أنحاء أوربا وخاصة فى ألمانيا وبلچيكا وفرنسا.[2] ولا شك فى أن اليسوعيين قد ساهموا بتربيتهم هذه فى تلك الطمأنينة التى تمتع بها ديكارت ، وفى جو الثقة الذى عاش فيه . — وهدفا التربية اليسوعية هما تدعيم الإرادة من ناحية ، وتجنيب العقل البحثَ فى الأصول الدينية من ناحية أخرى . ويتحقق ذلك ، بتوجيه النفس نحو الطاعة لرؤساء الكنيسة وأحكامها . ولتلك التربية أساس فلسفى دينى مزدوج ، قرره القديس أغناطيوس نفسه : فمن ناحية « الإنسان مخلوق » homo creatus est ، خُلقَ لتمجيد الله وخدمته ، لا للبحث فى أسرار الدين ، ولا لمحاولة فهم ما كان مغلقا عليه فى هذه الحياة ؛

(١) انظر پسكال ٦١ — ١١٤

(٢) راجع كتاب رولان مونييه فى القرنين السادس والسابع عشر ٨٩ — ٩١ (باريس ١٩٥٤
Roland Mousnier : *XVI^e et XVII^e Siècles*, Paris 1954.

والإنسان من ناحية أخرى ، حر فى إرادته ، وعليه وحده تقع تبعة عمله . ولذلك كان قادراً على إظهار حبه لله ، بالعمل والخدمة ، لا بالتأمل العقلى والخوض الصوفى . وكان القديس لا يطلب فى صلواته إلى الله « أن يشرفه بزيارات خاصة » إنما كان يتوسل إليه أن يكلفه بالخدمة قبل أى شىء آخر ، فى هذا ما يتفق وطبيعة المخلوق[1] .

وقد اعتمد اليسوعيون على هذا التوجيه فى محاربة روح التمرد والعصيان التى نشأت عن تعاليم المصلحين البروتستانت والتى تمثلت بنوع خاص فى محاولة القضاء على الوسطاء بين الله والناس ، وعلى الكنيسة بالتالى ، والتى انتهت بانفراد الإنسان وانفصاله عن الله . وطبيعى أن يعمل الكاثوليك على إرجاع الطمأنينة فى النفس بتقوية الإرادة ، وبتعويد الإنسان الخضوع لتعاليم الكنيسة حتى إن لم يفهم تلك التعاليم . وسنرى لتوجيه اليسوعيين أثراً عظيماً لا فى حياة ديكارت فحسب بل فى تفكيره وفلسفته أيضاً .

أما فى الميدان العلمى ، فالمحاولات والمغامرات ، ابتدأت أثناء القرن الخامس عشر ، وبلغت ذروتها عند جاليليو معاصر ديكارت . وهى على أنواع ثلاثة : أولها ، مغامرات الرحالة والجغرافيين ، الذين اكتشفوا فى الأرض مناطقَ وشعوباً وحاجيات لم تكن معروفة من قبل . والثانى اكتشافات علم الفلك : منها ما يتعلق بمسار الأفلاك وخطوط حركاتها ، كإحلال المحدثين الحركة الأهليجية محل الحركة الدائرية المعروفة عند الأقدمين . ومن اكتشافات هذا العلم ، ما يتعلق بالمسافات الهائلة بين الأفلاك ، أو بينها وبين الشمس ، أو بينها وبين الأرض — كل هذا قد تم بفضل جرأة لم يبلغها الأقدمون فى العلوم الرياضية ، وبفضل آلات لم يعرفوها .

والنوع الثالث من المحاولات العلمية مرتبط بتجديد منهج العلم وروحه بوجه عام . وقد ابتدأت البحوث المنهجية والمنطقية أثناء القرن السادس عشر عند راموس Ramus الذى انتقد منطق أرسطو ومهد كما سنرى لانتقاد ديكارت

(١) راجع ألكييه فى كتابه « الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت » باريس ١٩٥٠ ٣٦ — ٣٩

أعظم التمهيد . ثم أستمرت تلك البحوث عند فرنسيس بيكون صاحب « الأرجانون الجديد » . وإن كان عيب بيكون أنه لم يصل إلى اكتشاف علمي جديد فقد عمل للعلم الطبيعي التجريبي أعظم دعاية يمكن عملها ، وشجع بتلك الدعاية العلماء الإنجليز فيما بعد، على اتخاذ التجربة عماداً لبحوثهم . — إلا أن أعظم وأخصب مظاهر المنهج قبل ديكارت موجودة عند معاصرة جاليليو . فهو قد اعتمد على الرياضة فى وضع الفرض العلمى والبرهنة عليه ، واتجه إلى اعتبار الحركة النقلية ، وهى أقرب الحركات إلى التعبير الرياضى ، أساس التغير فى العالم الطبيعى كله . واتجه من هذا الاعتبار الأخير ، إلى المذهب الآلى فى العلم ، واتخذ الطريق بذلك إلى الفلسفة الميكانيكية التى ستكون فلسفة ديكارت . وفى نفس الوقت الذى اتجه فيه جاليليو إلى التفسير الآلى فى الطبيعة ، كان الطبيب البريطانى وليم هارفى يقوم بدراسة الأوعية الدموية ، وانتهى إلى مبدأ دوران الدم ، ذلك المبدأ الذى بنى ديكارت عليه قراره فى أن الجسم الإنسانى ، كجميع أجسام الحيوانات ، ذو تركيب ميكانيكى وأنه شبيه بالأجسام التى تركبها صناعتنا[1] .

هذا شيء من الاكتشافات العلمية السابقة على ديكارت والتى استوعبها ديكارت فى علمه ، دون أن يغير فيها شيئا يذكر ، سوى أنه وضعها فى كيان واحد ، وربطها بالمنهج الواضح الذى اختطه للبحث العلمى ، وأنه عمل على تأسيسها تأسيسا فلسفياً .

أما الميدان الفلسفى فقد اتخذت المغامرات فيه اتجاهين قد يبدو لأول وهلة تعارضهما : الأول اتجاه الشك الذى اتخذه مونتينى Montaigne ، ومن ورائه ديكارت وپسكال . وكان هذا الاتجاه شائعاً بين فرنسا وإيطاليا وأسبانيا

---

(١) راجع كتاب رولان موثييه فى القرنين السادس والسابع عشر *XVIe et XVIIe Siècles* ص ١٩١ — ١٩٥ .

فى وقت واحد . — والشك شعور الإنسان بعجزه ، راجع لا إلى الأغلاط التى يقع فيها الحس ّ أو العقل ، كما كان شك اليونانيين القدماء ، إنما إلى تمرد على السلطات بوجه عام ، وعلى الكنيسة بوجه خاص ، وإلى ما يؤدى إليه هذا التمرد من انفراد وعزلة . ولكن الشك راجع أيضاً إلى اكتشافات الرحالة والجغرافيين والعلماء لمعالم فى الأرض كانت مجهولة ، ولمعالم أخرى فى الكون أدى التنبه إليها إلى شعور الإنسان بصغره وحقارته أمام العالم . — أما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى اتخذه بعض فلاسفة إيطاليا فى القرن السادس عشر وحاولوا فيه تجديد التراث اليونانى القديم بوجه عام ، وتراث الأفلاطونيين المحدثين بوجه خاص . ومعروف أن هذه المحاولة الفلسفية لم تُجْدِ نفعاً لأنها كانت خصبة فى ظاهرها ، عقيمة فى حقيقتها . وكانت عقيمة لأنها لم تعمل للعلم ولا لاكتشافاته الأخيرة حساباً : فرجال أمثال چيوردانو برونو Giordano Bruno الذى أُحرق ّ فى روما ، وتوماس كامپانيلا Campanella ، الذى سُجن ّ فى إيطاليا وتوفى منفيًّا فى فرنسا ، هؤلاء الرجال الذين دعوا إلى الرجوع إلى بعض مواقف مدرسة الإسكندرية الأفلاطونية ، من سريان القوة الحية فى العالم المادى ، ومن وحدة للوجود تقضى على التمييز بين الخالق والمخلوق ، إن هؤلاء الرجال قد تجاهلوا العلم الحديث ، ووقفوا عند نتائج الفلسفة اليونانية القديمة .

نقول إنه مهما قام من تعارض بين هؤلاء الفلاسفة والشكاك فى المبادئ ، فالمغامرة الفلسفية من نوع واحد : كلا الفلسفتين الشكية والأفلاطونية تعادى العقل ، وتنادى بملكات أخرى غيره كالبصيرة السحرية عند كامپانيلا ، والغريزة الحيوانية عند مونتينى ، والإيمان الصوفى عند شارون Charron .

إلا أن شك رجال القرن السادس عشر شك مغالين مسرفين ، كما أن ادعاءات أفلاطونى عصر النهضة مظاهر قوة وطموح هائل . بل إن محاولات البروتستانت فى الدين وما أدت إليه من خوف وقلق ، ومغامرات العلماء وما أدت إليه من شك فى الفلسفة ، ومغامرات برونو وكامپانيلا ، كل هذه

مظهر لعصر النهضة ، لعصر الأحياء الذى كان حقاً عصر حياة متدفقة مسرفة فى التدفق ، لا تعرف قانوناً ولا تتبع قاعدة . فالنتائج السلبية والهدامة التى قد أدت إليها تلك المغامرات لم تكن على الإطلاق مظاهر ضعف أو فقر . بل لم تكن مواقف هؤلاء الشكاك مشابهةً لمواقف شكاك القرن الثامن عشر أمثال هيوم Hume ، لم تكن مظاهرَ ارتياب وتساؤل مستمرين . إنما كانت هى أيضاً مظاهرَ حياة وقوة وعنف . وحروب القرن السادس عشر المستمرة ، وحرب الثلاثين عاما فى القرن السابع عشر ، تلك الحروب كلها ، دليل ملموس على ذلك الإسراف فى القوة ، والتبذير فى الحياة ، وعلى إهمال فضائل العقل المتواضعة من تدبير ونظام .

وإن لم يكن مجالُنا موضعَ الكلام عن المظهر السياسى للإسراف والتبذير ، فهناك مجال لا بد من الإشارة إليه ، ويظهر بمناسبته معنى العبقرية الديكارتية : نقصد مجال الفن .

ويجمع المؤرخون على أن الفن الأوربى فى هذا العصر هو المعروف بالفن الغريب أو بالباروك Le Baroque . وهو فن يمتاز بأن وحدة الإلهام وقدرة الفنان على التنسيق والتنظيم فيه ، لا تظهران بقدر ما يظهر فيه تنوع ذلك الإلهام وغناه ، وتنوع تعبيراته واختلافها بينها ، إلى حد التناقض . ومن مظاهره معمار كنائس إيطاليا ، وما ماثلها من كنائس فرنسا فى ذلك الوقت أو منازل بلجيكا وهولندا . ويمتاز هذا المعمار بالتعقد ، سواء كان فى الواجهات التى فقدت وحدتها وانسجامها ، أو فى الأعمدة التى أصبحت ملتوية التواءً حلزونياً ، أو فى القباب التى تعقدت أشد التعقد . ويظهر هذا بنوع خاص فيما تحمله أجزاء البناء هذه من زينة وزخرفة ، وفى التماثيل التى تغطى الجدران فى الخارج والداخل . فالزخرفة متنوعة فى التفاصيل ، والتماثيل ذاتها متطرفة فى التعبير عن تفاصيل الجسم الذى تمثله [١].

---

(١) راجع فى هذا كتاب مونييه المذكور ١٧٦ – ١٧٧ .

ولوحات المصورين وخاصة فى بلچيكا وهولندا هى أروع ما يظهر فيه طابع الباروك هذا وخاصة لوحات روبانس Rubens التى تمتاز بالقوة والتدفق الحيوى والإسراف والتنوع ، سواء كان ذلك فى تصوير الجسم الإنسانى أو فى اختيار مناظر الطبيعة أو فى الألوان ذاتها . فالمرأة فى لوحات روبانس من النوع الفلمنكى الضخم ،. وكأنها تشارك فى ضخامتها وقوتها وحيويتها الطبيعة كلها . ولوحاته فى حياة المسيح وخاصة فى آلامه وصلبه ، تمتاز بالطابع الكونى هذا : فهى لا تعبر عن أحداث تاريخية مؤثرة إنما عن معان عالمية كونية خارقة . والضوء فى اللوحة يجرى سيالا كأنه تيار الحياة العالمية ذاتها(١).

وربما وجب لفهم هذا ولفهم علاقته بفيلسوفنا أن نقارن بين ما نقوله عن لوحات روبانس وبين لوحة لفرانز هالس Franz Hals الهولندى تمثل ديكارت . ولوحة هالس لديكارت مهما كان من قيمتها الفنية تصور عبقرية الفيلسوف : فيها قوة جسم ، وشكيمة أرادة ، وكبرياء نفس . إلا أنها تمتاز قبل أى شىء آخر باتجاه الرأس ، ونظرة العينين بنوع خاص . إنها تظهر وحدة عقلية حاكمة ضابطة لكل ما فى الإنسان من حيوية وقوة ونزعات.

وما يظهر لنا فى تلك اللوحة رمز واضح على المقارنة التى نشير إليها ، بين ديكارت ،وبين العصر الأوروبى الذى نشأ فيه والعصر السابق عليه مباشرة . يمتاز هذان العصران بالتدفق الحيوى والإسراف والتبذير وتعتمد حضارتهما على قوى إنسانية لا نصيب كبير للعقل فيها . أما ديكارت فإن لم تنقصه القوة والحيوية إلا أن جميع مظاهرهما عنده خاضعة لعقل مدبر وإرادة حاكمة .

---

(١) مونييه ١٧٧ – ١٧٨ .

حياة ديكارت

(١) الطفولة :

ولد رينيه ديكارت فى ٣١ مارس من عام ١٥٩٦ بمدينة لاهاى بإقليم التورين Touraine بفرنسا على بعد نحو ٣٠٠ كيلو متراً من الجنوب الغربى لباريس وعلى بعد ٥٠ كيلومترا من مدينة تور Tours عاصمة التورين .

وأبوه يواقيم ديكارت كان مستشاراً بمحكمة بريتانى Bretagne الإقليم الواقع فى الشمال الغربى من التورين . أما أمه فهى چان بورشار ، كانت بنت حاكم مقاطعة پواتييه فى جنوب تور . ينتمى ديكارت إذن إلى أسر فرنسا البورچوازية ، إلى أسر نبلاء الثوب .

وقد ولد ليواقيم ديكارت من هذا الزواج صبى وبنت كل منهما أكبر من الفيلسوف . ثم ولد له ابن بعد ميلاد الأخير بأكثر من سنة ولم يعش هذا الابن إلا أياماً بعد وفاة والدته .

فقد ديكارت والدته وهو لم يجاوز سنته الأولى بكثير كما فقد پسكال والدته وهو فى سن الثالثة . إلا أنه لم يكن لموت والدته نفس الآثار التى كانت لوفاة والدة پسكال ، لعدة أسباب نعرف منها واحداً على الأقل وهو أن والد ديكارت جعل له مرضعة عنيت به أفضل العناية . وبقى ديكارت مخلصاً لها طول حياته .

ويبدو أن ديكارت اهتم بالاحتفاظ بأخبار وفاة والدته ، بدليل أنه أشار إلى تلك الوفاة فى خطاب كتبه للأميرة اليصابات وهو فى سن الخمسين[1]. ولكن لأمر ما أخطأ فى ذكر تلك الأخبار وتفسيرها . فهو إذ يرشد صديقته الأميرة إلى علاج نفسى لمرض ألم بجسمها يذكر لها أنه اتبع نفس العلاج فى

(١) راجع خطاب ديكارت إلى الأميرة اليصابات فى مايو أو يونيه سنة ١٦٤٥ ل . ص ٩٤٨

سعال لازمه حتى سن العشرين وكان قد ورثه عن مرض رئوى ألم بوالدته أثناء حملها به وتوفيت عنه بعد ذلك الميلاد بأيام .

وغريب أن يقارن ديكارت مرض الأميرة بمرض والدته إلا أن تكون تلك المقارنة دليلاً على ما يكنه للأميرة من مودة عميقة . وأغرب من هذا أيضا أن يخطئ على النحو المذكور بصدد موت والدته الذى أعقب ميلاده ، بأكثر من سنة والذى تلّى مباشرة ميلاد ابن جديد لم يعش طويلاً .وربما أُخفِى أمر هذا الميلاد على فيلسوفنا كما أخفيت عليه تفاصيل ذلك الموت.ولعل ديكارت فى اعتقاده هذا أراد أن يُحمل نفسه تبعة وفاة أمه ، ولعله أراد فى نفس الوقت أن يجمع بين وفاته لأمه التى لم يعرفها ، وبين صداقته لتلك الأميرة التى حلت فى نفسه محل الشقيقة والأم أيضا .

ومهما كان من أمر هذه القصة فهى مثال طريف على بعض الأخطاء التاريخية التى عملت بصدد حياته ومؤلفاته .

ويقص علينا ديكارت فى السنين الإخيرة من حياته شيئاً من ذكريات طفولته : يحدثنا أحياناً عن الريف الذى كان يعيش فيه ، وعن عادات المزارعين فى ذلك الريف ، وعن جمال القرى الفرنسية التى لا يعد لها فى نظره شىء مما زاره فى العالم ، بل لا تعد لها تلك العزلة الهولندية التى اختارها لنفسه فى العشرين سنة الأخيرة من حياته[1] .

ويقص ديكارت على صديقه شانو حادثاً من أحداث طفولته يؤيد به رأيه فى أن العاطفة وليدة أحداث الماضى البعيد وعاداته : أحب بنتاً من سنه كانت حولاء ، ثم أصبح بعد ذلك ميالاً إلى كل فتاة أو امرأة حولاء[2].

وتلك القصة وتلك الذكريات التى رأى ديكارت تسجيلها فيما كتب لأصدقائه إنما هى دليل على أن الرجل لم ينبذ ماضيه ولم يكرهه . وإن أخطأ فى تفاصيله

---

(١) راجع خطابه إلى براسيه (Brasset) فى ١٦٤٩/٤/٢٣ ل . ١٠٧٧ .

(٢) راجع خطابه إلى شانو فى ١٦٤٧/٨/٦ ل . ١٠٣٧ .

أو تفسيره ، وإن كان خياله هو الذى سجل ذلك الماضى فلقد كان خيالا سارًا محبوباً لنفسه .

(٢) سنى الدراسة :

وإذا انتقلنا من تلك القصص عن طفولة ديكارت إلى سنى مدرسته وجدنا هنا أيضاً صعوبة كبرى فى ذكر وقائع دقيقة خاصة بحياة الفيلسوف . وهناك اختلاف حتى بصدد ميعاد تاريخ دخوله المدرسة . فأن مؤرخه بابيه Baillet يذكر أنه دخل مدرسة لافليش La Flèche للآباء اليسوعيين فى إبريل عام ١٦٠٤[١] أى بعد أشهر قلائل من افتتاح تلك المدرسة . ولكن الدقة التاريخية تجعل أحدث مؤرخى ديكارت يسجلون دخوله المدرسة فى عام ١٦٠٦[٢] . ومما يؤيد هذا الرأى الأخير أن خروجه من المدرسة كان فى عام ١٦١٤ على وجه التأكيد ، ولم يكن من المعقول أن يبقى بها أكثر من ثمانى سنوات ، نظراً للمرحلة الدراسية التى شرع عندها ، ولعدم احتمال رسوبه ، أو إعادته لسنة من السنوات لا سيما أن مؤرخيه لم يذكروا تعطل دراسته مدة سنة كاملة لسبب من الأسباب .

وعن الدراسة وبرنامجها ومراحلها ومدى إفادة ديكارت منها وفكرته عنها لدينا نص «المقال عن المنهج »[٣] يبدو فيه ديكارت صريحاً واضحاً كل الوضوح . غير أن هذا النص لم يكتب إلا فى عام ١٦٣٧ أى نحو ربع قرن تقريباً من تاريخ خروجه من المدرسة . ولم يكن ديكارت بطبعه مؤرخاً لأحداث العالم ولا لأحداثه الشخصية. ولم يكن « المقال عن المنهج » فى نظره سجلا تاريخيًا ؛ إنما كان قبل كل شىء تعبيراً عن حكمه على الثقافة العقلية بوجه عام ، وعلى الثقافة التى تلقاها هو بوجه خاص . ويبدو واضحاً من نص « المقال » وأسلوبه ،

---

(١) أدريان بابيه: *La Vie de Monsieur Descartes* (باريس ١٦٩١) المجلد الأول ١٦ - ١٩ .

(٢) راجع ألكييه : ديكارت (باريس ١٩٥٦) ص ١٦ .

(٣) ل . ٩٣ - ٩٧ .

أن مراحل تلك الثقافة كانت فى نظر ديكارت نماذج لها قيمتها الدائمة ، وإن لزم إحلال أخرى محل بعضها على الأقل .

ومما لا شك فيه أن ديكارت حكم على الثقافة التى تلقاها بالمدرسة ، وأن إشاراته إلى مراحلها ، وإن لم تكن دقيقة من الناحية التاريخية ، لم تكن خيالية ؛ ويمكن الاستعانة بها على تكوين فكرة عن الثقافة التى تلقاها ديكارت بمدرسة لا فليش لليسوعيين وعن مدى إفادته منها . ولم تتغير الثقافة فى مدارس اليسوعيين فى ناحيتها الأدبية حتى اليوم ؛ وعلى أسسها قام الأدب الفرنسى الكلاسى : وعنها صدر أسلوب اللغة والإنشاء والتأليف الفرنسى حتى اليوم . وتقوم تلك الثقافة فى مرحلتين : الأولى أدبية لغوية ، هى دراسة الكتاب اليونان والرومان القدماء فى لغتهم الأصلية . والثانية هى مرحلة الدراسة العقلية البحتة التى تقوم أغلبيتها فى مواد الفلسفة ، وأقليتها فى العلم الرياضى .

وتنقسم المرحلة الأولى ذاتها باعتبار سن الطالب ومقدار تحصيله ومرتبة نضوجه إلى فترتين . فهو يدرس أولاً لليونان والرومان قصصهم وتاريخهم ، ويستمر فى هذه الدراسة مدة سنوات ثلاث على الأكثر ؛ ثم ينتقل بعدها إلى فترة جديدة لا تزيد هى الأخرى على ثلاث سنوات ، يدرس أثناءها خطب القدماء وشعرهم .

وعندما يرقى إلى المرحلة الثانية التى تستمر سنتين يدرس فى الأولى المنطق مع الرياضيات وفى الثانية الأخلاق مع الطبيعة وما بعد الطبيعة .

ولا يختلف وصف ديكارت فى « المقال » عن البرنامج الذى ذكرناه : يبدأ بالقصص والتاريخ ثم ينتقل إلى الشعر والخطابة ، وينتهى بالرياضيات والفلسفة. أما حكمه على تلك الثقافة فلننظر له بعين الحذر : فقد كان من الممكن أن يكون مختلفاً لوجاء بعد نهاية تلك الدراسة فوراً . ولكنه مرتبط فى صورته الفعلية بما أراده ديكارت من الفلسفة والعلم والثقافة بوجه عام بعد السنوات الطويلة التى أعقبت خروجه من المدرسة .

والحق أن ديكارت لا يقصد نقداً شديداً ، بكلامه على الأقل عن مراحل الثقافة الأدبية. فعن القصص والتاريخ القديم يذكر أنه درس ذلك دراسة كافية[١]. أما عن الشعر والخطابة فهو لا ينكر جمالهما وروعتهما وأثرهما فى حياة النفس[٢]. وكان تدريس اليسوعيين لتلك المواد فى مدارسهم بفرنسا يفوق أى تدريس لها فى العالم الأوربى كله[٣] . فعلاوة على الدقة فى فهم النصوص القديمة لغة ونحواً وأدباً امتاز هذا التدريس بتوجيه الطلاب نحو الأسلوب اللازم فى التعبير الشفوى وفى الكتابة من ناحية ، وبتوجيه عقولهم وخلقهم وطباعهم وسلوكهم الخارجى من ناحية أخرى . ويبدو هذا التوجيه واضحاً فى أن الطالب لا يطالع النصوص القديمة برمّتها أو فى ثوبها الكامل ، بل فى مختارات منها تعمل له خصيصاً وتناسب سنه ، والمجتمع الذى يعيش فيه ، والدين الذى ينتمى إليه .

وتدريس اللغات القديمة تدريس مُوَجَّه من الناحية الأدبية أولاً ، ثم من الناحية المعنوية الروحية ثانياً . وأثر دراسة الأدب اليونانى واضح فى تنمية الخيال الأدبى . أما أثر الأدب اللاتينى فهو واضح فى ضبط أسلوب التعبير وإخضاعه للدقة اللاتينية التى تكاد تحاكى فى ميدان الأدب واللغة دقة الجبر والهندسة أو دقة القانون الرومانى ذاته .

ولا يزيد اليسوعيون فى الناحية الأدبية على ما فى الأصول ذاتها وما يُستَمد منها إلا أن يوجهوا الخيال إلى مثال العظمة والقوة فى القصص والأدب ، وإلى ما كان مضبوطاً منتظماً فى الأساوب . وعلى ذلك يكون مبدأ الأدب الكلاسى ومثاله الأعلى ، كما يفهمه اليسوعيون ، اتحاداً العظمة بالنظام ، والقوة بقواعد العقل . أما من الناحية المعنوية فكان تصدهم تربية النفس على الشجاعة من ناحية — وأبطال اليونان والرومان نماذج واضحة لها — وعلى الطاعة من ناحية أخرى ، وأسلوب

---

(١) المقال عن المنهج ل . ٩٥ .
(٢) المقال عن المنهج ل . ٩٤ .
(٣) المقال عن المنهج ل . ٩٤ .

الرومان فى الحكم والحرب وفى التأليف أيضاً أنموذج حى على تلك الطاعة .

إلا أن الشجاعة من ناحية ، والطاعة من ناحية أخرى ، يقصدان لأن فيهما تربية الإرادة ، وهى هدف اليسوعيين بوجه عام . لذلك لا يمكننا أن نفصل بين تثقيفهم للذوق الأدبى وبين توجيههم للسلوك . وكان اليسوعيون فى الناحية الأخيرة متشددين لكن فى اعتدال . فكان تلميذهم مهذباً ، لا يرفع صوته كثيراً ، ولا يفرط فى الكلام ، ولا يخرج على نظام المدرسة ، يُعَوَّد الطاعة ، لكن فى جو من الحرية الكاملة .

وإن فهمنا الغاية النهائية من تربية فضيلتى الشجاعة والطاعة فى الفرد فهمنا أن يكون التوجيه معنوياً خلقياً قبل كل شىء ، بل أن يكون دينياً أيضاً ، وسياسياً إلى حد ما ؛ أن يكون محاولة فى التوفيق بين أدب وأخلاق اليونان والرومان ، وبين ما تفرضه علينا الحكومة والدين من واجبات وقواعد . وعندئذ تظهر الثقافةُ الأدبية فى كتب اليونان والرومان توجيهاً نحو طاعة الملك والخضوع لله وكنيسته . ونرى أولى قواعد الأخلاق فى « المقال » تنص على « أن يخضع الفيلسوف لتشريع بلده وتقاليده وأن يبقى على الدين الذى أنعم الله عليه به [1] » .

وطبيعى بعد كل ما ذكرنا أن يكون ديكارت ، على رأس رجال الأدب الفرنسى فى القرن السابع عشر ، محافظاً ، متبعاً لما يرى من قواعد ، لكن فى حرية . فلم يطالبه معلموه بأكثر من ذلك ، بل لم يعلموه شيئاً غير ذلك .

هذا بوجه عام ، موقفه من ثقافتهم الأدبية ومبلغ تأثيرها فيه — أما نقده للثقافة العقلية فى ناحيتيها الرياضية والفلسفية ، فقد كان كما هو معروف لاذعاً شديداً ، إلا أنه ينبغى لتقدير قيمته أن نعرف ما تعلمه من معلميه فى هاتين الناحيتين بوجه تقريبى على الأقل .

أما الرياضة فقد درسها على أفضل معلميها وطالع معهم كتاب كلاڤيوس

---

(١) المقال ل . ١٠٦ — ١٠٧

Clavius اليسوعى وهو عمدة الجبر فى ذلك الوقت . درس الجبر إذن علاوة على فروع الرياضة التقليدية من هندسة وحساب وفلك وموسيقى . وتدل إشارات ديكارت إلى تلك الدراسة على أن إلمامه أثناءها بالعلم الرياضى كان كافياً ، واكتمل فوق ذلك بتطبيقات عملية سواء فى ميدان مساحة الأرض أو فى الصناعات الميكانيكية المعروفة .

اعترف بالقيمة النظرية للعلم الرياضى الذى تلقاه عن اليسوعيين ، ولكنه عاب عليه ضيق تطبيقاته[١] . وسنرى مباشرة معنى هذا النقد .

لننظر إلى نقده للدروس الفلسفية التى تلقاها بلافليش .

ولعل تلك الدروس لم تعدُ أن تكون ملخصات للمذهب الذى اتبعه القديس توما الأكوينى والذى أوّل فيه فلسفة أرسطو تأويلاً مسيحيًّا . ومعروف أن الكنيسة الكاثوليكية فى مجمع ترنت Trente قد أوصت المدارس والجامعات باتباع ذلك المذهب فى تدريس الفلسفة واللاهوت . إلا أنه يجب علينا أن نأخذ هنا باعتبارين .

أولهما — أن اليسوعيين لم يفرضُوا على طلاب مدارسهم مطالعة مؤلفات أرسطو أو القديس توما فى نصها بدليل أن من يقرأ فلسفة ديكارت فى النواحى التى يبدو فيها قريباً إلى المدرسيين لا يلقى فيها أثراً للفلسفة الأرسطية ، كما أولها القديس توما . والأغلب أن اليسوعيين لم يهتموا بمباحث أرسطو والأكوينى فى التجربة وعلاقتها بالوجود ، أو فى العقل الإنسانى وعلاقته بالحس ، أو أخيراً فى الوجود ذاته وعلاقته بمبدئه الأول . والأغلب أنهم اكتفوا بإرجاع المذهب الأرسطى الأكوينى إلى بعض معانٍ فلسفية رئيسية ، كمعانى الجوهر والصورة ، والمادة والطبيعة ، وأنواع العلل المختلفة ، وأنواع الحركات ، كما نص على ذلك أرسطو فى الطبيعة وفيما بعد الطبيعة[٢] .

---

(١) المقال ل . ٩٥ — ٩٦ .

(٢) راجع فى هذا كتاب ألكييه : الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت ٢٦ — ٣٦ .

ورأينا أن المذهب التوماوى الأصيل قد فقد عندهم روحه وحياته . ولا أدل على ذلك من أن ديكارت أراد فى بداية الأمر أن ينشر كتاب «مبادئ الفلسفة»[١] وأن يقرن فيه كل فقره بفقرة مختارة من مؤلف فلسفى مدرسى معروف ، وذلك ليبين امتياز فلسفته على الفلسفة المدرسية[٢] . وكأن الفلسفة المدرسية قد رجعت فى نظره إلى عدة بنود أو مواد تعلّم وتحفظ ، لا إلى حياة العقل ذاته ، كما كانت عند القديس توما الأكوينى .

والاعتبار الثانى — هو أن ديكارت فى « المقال عن المنهج » ، وفى نقده السريع للفلسفة التى تعلمها ، لم يشر لا إلى أرسطو ولا إلى توما ولا إلى أى نظرية واضحة متكاملة استخلصها من دروس الفلسفة . وتفسير ذلك واضح وهو أن اليسوعيين كانوا قبل كل شيء ملفقين فى الفلسفة يجمعون فيها بين أشياء بعضها صادر عن توما والأخرى عن دانز سكوت Duns Scot[٣] أو غيرهما من المدرسيين ، كما يتبين من مطالعة كتب معلمهم الأول سواريز Suarez[٤]

وانتقد ديكارت فلسفة معلميه بجرة قلم سريعة ، فعاب عليها قبل كل شيء ، أنها جدل ونقاش مستمران بين نظريات مختلفة ، لا يمكن أن تكون كلها صحيحة ، فى وقت واحد ، فى موضوع واحد ، وأنها على أفضل تقدير محاولة ترجيح نظرية على أخرى ، من شأنها ترك العقل حراً ، يختار فى الميدان النظرى ما يروقه دون أن يكون على يقين فى شيء . وتصبح الفلسفة عندئذ مدرسة شك ، قبل أن تكون مدرسة يقين وعلم[٥] .

أما فى ميدان الفلسفة العملية أو الأخلاق فيبدو أن الدروس اقتصرت على

---

(١) التى نشر فى عام ١٦٤٤ .

(٢) راجع خطابه إلى مرسين (Mersenne) فى ١١/١١/١٦٤٠ (أ – م المجلد الرابع ٢٠١ – ٢٠٢) .

(٣) عالم لاهوتى إنجليزى وراهب فرانسيسكانى عاش من سنة ١٢٧٠ إلى سنة ١٣٠٨ .

(٤) عالم لاهوتى إسبانى ويسوعى ، عاش من سنة ١٥٤٨ إلى سنة ١٦١٧ .

(٥) المقال ل ٩٦

مطالعات بليغة مختارة من كتب الرواقيين[١] دون أن تكون لتلك المطالعات ولتعليق المعلمين عليها أى علاقة بالحياة العملية التى يريد ديكارت أن يختط طريقه فيها بثبات وحزم كاملين .

ولربما وجب لغاية فهم النقد الديكارتى للفلسفة التى تعلمها أن نَضُم إلى ذلك النقد نقده للرياضيات ، وأن ننظر بوجه عام فى نقده للثقافة العقلية التى تلقاها . فعيب العلم الرياضى الذى درسه ، هو أنه لا يمكّن دارسه من تطبيق عام شامل فى جميع أوجه الحياة والعمل ، مما يدل على أن هذا العلم كان محدوداً ضيقاً . وعيب الفلسفة أن لا وسيلة فيها تجنب الإنسان الخطأ ولا قاعدة يُثبت أقدامه فى الحياة عليها . وديكارت تواق كما يقول إلى « أنْ يميز الصحة من الخطأ ليرى بوضوح ، ويسير فى ثبات[٢]» .

وعلى ذلك كان العيب الجوهرى لتلك الثقافة العقلية فى مراحلها العليا أنها لم تكن حكمة بالمعنى الصحيح . فاليقين معدوم فى الناحية النظرية ، والتطبيق محدود ضيق كل الضيق . أما الفلسفة الحقة فهى بحث عن الحكمة ، ومن شأن الحكمة أن تكون نوراً للإنسان يقوده فى الحياة .

نعم إن ديكارت فى وقت خروجه من مدرسة لافليش ، لم يصرح بالنقد الأساسى الذى أشار إليه فى « المقال » بعد ذلك الوقت بربع قرن . ولكن الإشارة تحمل شيئاً من ذكرى خيبة الأمل التى شعر بها عند خروجه من المدرسة .

إلا أنه لم يمتنع حتى فى أوقات كان يندد فيها بالعلم والفلسفة المدرسية من الاعتراف بأنه تلقى عن اليسوعيين أفضل ثقافة يمكن لشاب أن يتلقاها[٣] ،

---

(١) المقال ل . ٩٦ .

(٢) المقال ل . ٩٦ .

(٣) ل . ٩٤ .

وبأنه مدين لأساتذته ببذور تفكيره[١] ، بل من أن ينصح صديقاً له بإرسال ابنه إلى مدارس اليسوعيين[٢] .

ولكن كيف له أن يفعل ذلك إن لم يكن قد اقتنع هو شخصيا بقيمة تلك الثقافة ؟

ولو تساءلنا عما يمكن استخلاصه من كلام ديكارت عن دراسته ودينه لمعلميه وجب القول أنه تعلم منهم أمرين : أولهما أن التفكير خاضع لقواعد ونظام ؛ والثانى أن العمل جوهرى فى الحياة الإنسانية ، وأنه لاشك أهم من التفكير النظرى البحت ومن التفلسف . وهذان الأمران : النظام من ناحية ، والروح العملية من ناحية أخرى ، وفيهما كما سنرى جوهر منهج ديكارت وأخلاقه المؤقتة ، هما فى نهاية الأمر عمادا التعليم اليسوعى .

ولذلك فإننا نعبر عن دَين ديكارت لمعلميه تعبيراً كاملاً ، لو أننا أضفنا ، إلى دراساته الأدبية والفلسفية ، التربية الدينية التى تلقاها عنهم . وإشارات ديكارت فى « المقال » إلى تلك التربية موجزة كل الإيجاز ولكنها واضحة . فهو قد تعلم « أن الطريق إلى النعيم مفتوح للجهلاء والعلماء معاً ، وأن حقائق الوحى إذ جاوزت أفهامنا استحال إخضاعها لتفكيرنا واستدلالنا[٣] . »

وهذه الإشارة ذاتها ترجع بنا إلى التربية اليسوعية وأساسها الدينى عند منشئ الجماعة اليسوعية ، عند القديس أغناطيوس اللوايولى : ذلك الأساس هو أن « الإنسان مخلوق » ؛ وعاجز إذن عن فهم أسرار الله وقدرته ، وأنه مع ذلك كائن حر يستطيع ، بعمله تمجيد الله وخدمته .

والمغزى التربوى لهذا الموقف المزدوج هو أنه لابد من ترويض الطالب على

---

(١) فى خطاب للأب فورنيه (Fournet) أحد معلميه القدماء بلافليش بتاريخ ١٦٣٧/٦/١٤ وذلك بمناسبة إهداء ديكارت « المقال » له (راجع أ — م المجلد الأول ٣٧٤ — ٣٧٥) .

(٢) راجع خطاباً له فى ١٦٣٨/٩/١٢ (أ — ت . المجلد الثانى ٣٧٨) .

(٣) المقال : ل ٩٦ .

الطاعة والنظام ، كما أنه لابد من ترويضه على العمل وتحمل التبعات . وإن كان الأمر كذلك كانت التربية الأدبية والتربية الفلسفية كما ذكرناهما تابعتين للتربية الروحية ، خاضعين لمبدئها . ولذلك وجب ألا نهمل الإشارة هنا إلى منزلة « التمارين الروحية »[1] من حياة تلميذ اليسوعيين : فالمعروف أن هناك أوقاتاً ، فى كل سنة مدرسية ، تخصص للتمارين الروحية ، لا يتبع التلاميذ أثناءها دروسهم المعتادة ، إنما ينصرفون فيها إلى متابعة الشعائر الدينية والوعظ والإرشاد . ويرجع التلاميذ من حين لآخر إلى مرشد من الآباء، ويختلون أيضاً من حين لآخر ، يراجعون أنفسهم فى مدى انحرافهم عن الدين وطاعة الرؤساء ، وفى مدى ما أحرزوه من تقدم لإرادتهم وتفكيرهم حسب القواعد التى خبروا تأثيرها .

وسيكون لتلك التمارين الروحية صداها العظيم فى نشأة المنهج الديكارتى .

نقول إذن فى النهاية أنه بالرغم مما وجهه ديكارت من لوم ونقد لأساتذته ، فهو مع ذلك أهل لأن يتعرف فيهم معلميه الحقيقيين .

(ح) أحلام ديكارت :

تخرج رينيه ديكارت فى مدرسة لا فليش فى صيف عام ١٦١٤ أى بعد أن جاوز الثامنة عشر بقليل ثم حصل من جامعة بواتييه فى عام ١٦١٦ على درجتى البكالوريوس والليسانس فى الحقوق ، وليس هناك تفاوت كبير بينهما ، سوى فى أن الثانية تسمح لصاحبها بممارسة مهنة المحاماة بعد مدة معينة من التمرين .

وليس لدينا علم أكيد بأن ديكارت استمع بانتظام لمحاضرات الجامعة فى القانون؛ والأغلب أنه حصل على معلوماته فى الموضوع أثناء السنتين الأخيرتين لدراسته بلافليش حيث كان القانون والطب من الموضوعات التى يمكن اختيارها علاوة على الفلسفة والعلوم الرياضية .

---

(١) Exercices Spirituels للقديس أغناطيوس مؤسس الجمعية اليسوعية . وهى التمارين التى رأى أن يقوم بها كل من أراد التقدم فى الحياة الروحية . راجع ما ذكرناه سابقاً ٤ — ٥ . ثم ٦١ — ٦٥ ، ٧٤ ، ٧٨ .

سجل ديكارت اسمه فى سجل المحامين منذ سنة تخرجه ولم يترافع أبداً . وفكر فى عام ١٦٢٢ فى شراء وظيفة قضائية وذلك عندما حصل على استقلاله المالى ، ثم نبذ تلك الفكرة بعد حين .

كان ديكارت شاباً اجتماعياً ، على الأقل مدة ما بعد تخرجه . وكان يجيد الرقص واللعب بالسيف . ثم اشترى له أبوه وظيفة ضابط ، على عادة نبلاء ذلك الوقت ؛ وأصبح ديكارت فى عام ١٦١٨ ضابطاً بجيش موريس دى ناسو Maurice de Nassau الهولندى وحليف فرنسا . وعاش ديكارت بمدينة بريدا Breda بهولندا مدة ما ، وتعرف أثناءها بإسحق بيكمان Isaac Beeckman ، الذى كان له أعظم الأثر فى توجيهه توجيهاً علمياً . وبيكمان أكبر من ديكارت بثمان سنوات ، وكان فى ذلك الوقت وكيل مدرسة ثانوية ، يعنى خارج وظيفته هذه ، بالرياضيات والعلوم وبعلم الطبيعة بنوع خاص ، متجهاً فى بحوثه إلى تأويل الظواهر الطبيعية تأويلاً رياضياً ميكانيكياً عاماً ، قريباً إلى ذلك الذى اتخذه جاليليو فى نفس الوقت تقريباً . ولا شك فى أن ديكارت تعلم منه الكثير أثناء إقامته بمدينة بريدا بدليل تلك الكلمات التى كتبها له فى ذلك الوقت : « إنك فى الحقيقة الإنسان الوحيد الذى أيقظنى من خمولى ، وأعاد إلى نفسى علماً كاد ينمحى من ذاكرتى ، وأرجع عقلى إلى جليل الأعمال بعد أن كان قد نبذها[١] » . وبدليل أن ديكارت أهدى إليه أول كتاب ألفه وعنوانه « ملخص الموسيقى » راجياً منه فى الإهداء أن يحتفظ بالكتاب لنفسه ما دام هو بالفعل صاحبه وملهمه[٢] . ويمكننا أن نتخيل ديكارت عند وصوله إلى بريدا عائشاً فى عزلة كاملة ثم هائماً بين عزلته هذه وبحوث علمية لا طائلة تحتها إلى أن التقى ببيكمان الذى وجهه إلى الدراسة النافعة .

---

(١) راجع فى هذا مؤلفات ديكارت الكاملة (أ. — ت) المجلد العاشر ص ٤٦ .

(٢) راجع كتاب ك . سروريه (Cornelia Serrurier) : ديكارت (امستردام ١٩٥١) . ص ٨ .

ثم اضطر بيكمان إلى السفر مدة ما إلى المانيا . فضاق ديكارت بحياته ببريدا وسافرا هو أيضاً إلى ألمانيا ، وانضم فى أبريل عام ١٨١٩ إلى جيش آخر ، حليف لفرنسا فى ذلك الوقت، وهو جيش أمبراطور ألمانيا .

ولكنه اتخذ فى سفره هذا طريقاً طويلاً . فأبحر إلى الدانمارك ، ووصل بعد مدة ما إلى أواسط ألمانيا الغربية ، واشترك فى حفلات تنصيب الأمبراطور التى قامت بين يوليه وسبتمبر سنة ١٦١٩ . ثم جال بعض الوقت فى تلك الأنحاء حتى اختار لنفسه ، فى أواخر اكتوبر ، مسكناً بمكان ما بالقرب من مدينة أولم Ulm . ولم يكن هذا المسكن إلا حجرة واحدة مدفأة أشد التدفئة ، عاش فيها فيلسوفنا مدة لا نستطيع تقديرها ، إنما لا تقل عن شهرين . واتخذ أثناء ذلك الوقت منوالاً فى الحياة خاصًّا به : كان لاينام إلا عند ما يتقدم به الليل، ويبقى فى سريره طول الصباح . ولا يترك حجرته إلا بعد الظهر يخرج لجولة طويلة فى الغابات المجاورة ، إما على حصانه أو على قدميه .

وقد سجل باييه Baillet مؤرخ ديكارت ، نقلاً عن الفيلسوف ، شيئاً من أحداث ليلة ١١ نوفمبر سنة ١٦١٩، نقصد أحلامه بهذه الحجرة، ومشروعاته العلمية .

ولنورد هذه الأحلام وهى ثلاثة ، ولنتكلم بايجاز عن علاقتها بتلك المشروعات .

كان ديكارت فى الحلم الأول يسير فى الطريق . فأحس فجأة أثناء سيره بفزع وارتعاب شديدين أفقداه توازنه ، فحاول مُسْرِعاً استرجاع هذا التوازن. وعندئذ فاجاءته ريح عنيفة قلبت جسمه رأساً على عقب ، فجرى فى شىء من التعثر إلى مدرسته ليصلى فى كنيستها . ولكنه تذكر عند دخوله إليها ، أنه لمح أثناء جريه فى الطريق رجلاً كان يعرفه ، فخرج فوراً من الكنيسة

(١) راجع باييه : حياة ديكارت : الجزء الأول ٨١ – ٨٦ ثم كتاب ك . سروريه Cornelia Serrurier : ديكارت ١٤ – ٢٢ .

ليلحق به ويحييه . ولكن ريحاً أقوى من السابقة دفعت بجسمه إلى جدار الكنيسة. وعند ئذ جاءه رجل آخر وطلب منه فى أدب ولطف أن يقابل صديقاً يريد إهداءه شيئاً ثميناً ؛ فظن ديكارت أن الهدية لم تكن إلا شمامة مستوردة من الخارج . — وكان ديكارت ، طول الحلم ، متعجباً من احتفاظ جميع الناس بتوازنهم ، إلا هو . وتيقظ فى النهاية متيقناً من أنه ألعوبة روح خبيث .

وعندئذ دار فى سريره ورقد على جانبه الأيمن ورفع إلى الله صلاة قصيرة . ثم نام ففوجئ مباشرة بحلم ثان أعنف من الأول وإن كان أقصر منه . سمع قصف الرعد ، وخيل إليه أن عينيه مفتوحتان وأنه يرى غرفته تلمع كلها بأشعة نور قوى ، وتيقظ بعد ذلك وفكر فى هذه الرؤيا واطمأن إليها شيئاً ما .

ثم نام من جديد فحلم لثالث مرة حلماً ارتاح له ارتياحاً كاملاً : رأى على منضدته كتابين أحدهما قاموس اغتبط له أشد الاغتباط والآخر مجموعة من مختارات الأشعار تصفحها مباشرة فأعجب ببيت فيها إعجاباً قرر بعده أن يتخذ البيت شعاراً لحياته فى المستقبل وهو بيت لشاعر لاتينى اسمه اوزونيوس Ausone يتساءل فيه : «أى طريق فى الحياة أتبع؟ » Quod vitae sectabor iter

وفى أثناء تصفحه هذا الكتاب جاءه شخص مجهول ، وقدم له قصيدة لنفس الشاعر تبدأ بالكلمات « نعم أم لا ؟ » . وحدثه المجهول عن جمال القصيدة ، فرد عليه ديكارت بأنه يعرفها ، وبأنها فى كتاب المختارات الشعرية . وعندما حاول العثور على تلك القصيدة فى الكتاب لمح اختفاء القاموس . ولكنه رأى القاموس بعد ذلك ، وقد تغير شكله ومحتواه . وعمل ديكارت على تصفح المختارات فلاحظ فى إعجاب صوراً جميلة تملأ الكتاب . ثم اختفى الشخص المجهول واختفت الكتب — وبقى ديكارت فى نومه محاولاً أثناءه تفهم معنى هذه الرؤى . فاعتقد أن القاموس رمز إلى جميع العلوم فى اتحادها ، وأن المختارات الشعرية رمز إلى اتحاد الفلسفة بالحكمة . ولم يتردد أثناء نومه فى الاعتقاد بأن إلهام الشعراء منبع لحكمة تفوق تفكير الفلاسفة .

ثم أفاق ديكارت من نومه مطمئنًا إلى الحلم الثالث واثقاً بأن روح الله قد أرادت أن تكشف له كنوز العلم والحكمة بينما اعتبر الحلمين الأولين بمثابة إنذار نهائى له ضد ماضيه حتى اليوم .

ولا يسمح لنا المحال بتأويل عام لتلك الأحلام، وقد ذهب فى ذلك المؤرخون مذاهب شتى[١] ، حتى التجأ بعضهم إلى فرويد نفسه الذى لم ير إمكان تفسير معين بالذات ما دامت الأحلام لشخص ليس على قيد الحياة .

ويكفينا أن نرى فى الحلمين الأولين تعبيراً عن قلق الفيلسوف وحيرته بين اتجاهات مختلفة ، قد تتخذها حياته ، بين ماض أراد التحرر منه ، ومستقبل لم يعرف عنه شيئاً . ثم جاءت أشعة الضوء فى نهاية الحلم الثانى إشارة إلى نقطة تحول فى حياته ، ورمزاً إلى إرادة حاسمة عنده للتحرر من الماضى ، والتقدم إلى مستقبل نضوج وخصب . ثم جاء الحلم الثالث ممثلاً لوحدة فلسفية عليا فكر فيها ديكارت منذ التقى ببيكمان ، بل لعله فكر فيها تفكيراً غامضاً منذ السنين الأخيرة لدراسة بلافليش .

وقد سجل بأييه مؤرخ ديكارت أن الفيلسوف اكتشف فى تلك الليلة « أسس العلم العجيب[٢] » . إلا أن البحوث التاريخية لا تبين أن ديكارت قام فى ذلك الوقت ، أو بعده بقليل ، باكتشاف علمى معين ، أو أنه شرع فى تأسيس فلسفة كاملة . وثابت أن ديكارت لم يكتشف فى تلك الليلة الشهيرة مبادئ الهندسة التحليلية ، وأنه لم يبدأ بعدها مباشرة فى تحرير كتاب « القواعد لتوجيه العقل » .

وثمة أمران يمكن تأكيدهما من الناحية التاريخية : الأول أن مخطوطات ديكارت فى ذلك الوقت تدل على أنه كان بين موقفين عقليين : موقف هندسى

---

(١) راجع بنوع خاص : چاك ماريتان : حلم ديكارت Le Songe de Descartes باريس عام ١٩٣٢ ؛ ومكسيم لروا : ديكارت أو الفيلسوف ذو القناع . باريس عام ١٩٢٩ .

(٢) راجع بايبه : حياة ديكارت الجزء الأول ص ٨١ .

ميكانيكى اتخذه بعد بيكمان وأدى به بعد سنين إلى تعميم المبدأ الآلى وإلى اتخاذ تفسير رياضى كامل فى الطبيعة؛ ثم موقف آخر غير واضح تماماً أشار فيه إلى وحدة الطبيعة وإلى الحب والإنسجام اللذين يقربان أجزاء الطبيعة فيما بينها . وقد نبذ ديكارت هذا الموقف الأخير حتى إننا لا نجد له أثراً فى مخطوطاته بعد ذلك أو فى مؤلفاته[١] .

أما الأمر الثانى الذى يمكن تأكيده فهو عزم ديكارت الصادق على تخصيص حياته للتفكير ، بدليل اعتزاله وظيفته العسكرية ، ثم رفضه بعد ذلك منصب القضاء الذى عرض عليه عندما استقل عن أسرته استقلالاً ماليًّا كاملاً ، فى عام ١٦٣٢ ، وتعهده أخيراً بالحج على أقدامه حتى دير العذراء بلوريت Notre Dame de Lorette بإيطاليا ، ذلك الحج الذى سمع عنه منذ سنى تلمذته بلافليش ونذره للعذراء بعد ليلة ١٠ نوفبر ١٦١٩

(د) سنوات العلم والتحصيل[٢]

وإنا لا نعرف على وجه التدقيق كيف قضى ديكارت أوقاته بين عام ١٦١٩ وعام ١٦٢٢ عندما نلقاه فى هذا العام الأخير فى فرنسا مع أفراد أسرته ليحصل على نصيبه من ميراث والدته . وغاية ما يمكن أن نرويه هو أنه قام برحلة طويلة من جنوب غربى ألمانيا حيث كان فى نهاية عام ١٦١٩ إلى شمالها وأبحر منها إلى هولندا حيث بقى مدة قصيرة . ثم أبحر من هولندا إلى فرنسا فى رحلة لا يمكن تحديد ميعادها بالضبط . إنما يحكى أن بحارة مركبه فى هذه الرحلة اعتزموا قتله هو وخادمه وسلب ما معهما من أموال ومتاع . ولكنه علم بمكيدتهم فقام للتوّ شاهراً سيفه عليهم ، وعددهم لا يقل عن العشرين ، مهدداً أى واحد

(١) راجع فى ذلك ف . ألكييه : الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت (باريس . ١٩٥٠) ٤٥ — ٤٦ وكتابه : ديكارت (باريس ١٩٥٦) ٢٠ — ٢١

(٢) وقد رأينا إختصار هذا الجزء من الحياة لعودتنا إليه فى كلامنا عن مراحل تأليف الفيلسوف

منهم يجرؤ على مهاجمته . فذعروا وتركوه لشأنه يتم رحلته ، وينزل من المركب فى دنكرك .

ولا يمكن أيضاً أن نؤكد الكثير عن رحلته إلى إيطاليا ، وعما إذا كان قد حج إلى « لوريت » أم لا . وكل ما يعرف عن حياته بين نهاية عام ١٦٢٢ وعام ١٦٢٥ أنه سافر إلى إيطاليا بالفعل ، ثم رجع منها غير راض عن رحلته إلى تلك البلاد . ثم عاش من سنة ١٦٢٥ فى فرنسا بين باريس والريف مدة ثلاث سنوات تقريباً تعرف أثناءها بجمهور من العلماء ورجال الدين أخصهم مراسله وصديقه فيما بعد الأب مرسين Mersenne ، والذى كان مدة عشرين سنة واسطة التعارف والتراسل بينه وبين علماء وفلاسفة ولاهوتيى أوروبا. واتصل أيضاً أثناء إقامته هذه بعلماء طبيعيين ومهندسين ورجال كانوا يعنون بتطبيق العلم والرياضة فى الصناعة ، وكان من بينهم صديقه فرييه Ferrier الذى عهد إليه ديكارت بصنع ما احتاج إليه من آلات لبحوثه العلمية والضوئية بنوع خاص .

وأهم أحداث حياته فى ذلك الوقت الاجتماع الذى تم فى خريف عام ١٦٢٧ عند القاصد الرسولى بباريس . وحضره ديكارت والكردينال دى بيرول Cardinal de Bérulle مؤسس جماعة الأوراتوار Oratoire الدينية ، وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين ؛ واستمعوا إلى حديث رجل اسمه دى شاندو de Chandoux تكلم الرجل عن أسس العلم الذى يجب فى نظره أن يحل محل العلم المدرسى . ولم يقنع الحاضرين بكلامه الذى جمع إلى الغموض إدعاءات غريبة بعيدة عن العلم كل البعد — . وهنا طلب الكردينال دى بيرول من ديكارت رأيه فى الموضوع ، فأجاب هذا فى حذر عظيم بادئاً بتفنيد إدعاءات الرجل . ثم أشار فى اقتضاب إلى مبادئ أخرى تكفل للعلم استقلاله وتقدمه وخصبه ، وللدين جلاله وعظمته .

وإن لم تسجل لنا اعترافات ديكارت فى الموضوع فالأغلب أنه لم يصرح

أثناء حديثه بأى نظرية ميتافيزيقية جديدة . إنما اكتفى بالكلام عن أمله فى قيام علم طبيعى ميكانيكى عام ، يستخدم الاستدلال الرياضى فى جميع نواحيه . والمعروف أنه زار الكردينال بعد هذا الاجتماع أكثر من مرة ، وحدثه عن آرائه ومشروعاته العلمية . ومن المحتمل أنه تعهد للكردينال بأن يمضى فى تلك المشروعات حتى نهايتها ، وأن ينتقل بعد ذلك إلى البحث عن فلسفة تكفل للعلم استقلاله وتعترف لله بمنزلته وقدرته[١] .

وإنا نعرف أن ديكارت اعتزم نهائياً تجنب الحياة الاجتماعية والاعتكاف الكامل وذلك منذ بداية عام ١٦٢٨ . قرر ترك فرنسا وأوصى أصدقاءه بالبحث عن منزل له بالريف الهولندى . وعندما تم له ذلك سافر إلى هولندا وعاش فى تلك البلاد فى عزلة تكاد تكون تامة حتى نهاية حياته تقريباً . ولم يكن يقيم ببلدة واحدة فى هولندا أو منزل مدة ما إلا وانتقل إلى مدينة جديدة أو منزل جديد بعيد عن المنزل السابق حتى لا يألف إلى الناس ولا يألفوا إليه . وكان لا يعطى عنوانه إلا لصديقه مرسين موصياً إياه بأن يرسل إليه خطاباته لا فى منزله ، إنما فى منزل شخص آخر يتسلم ديكارت منه الخطابات تباعاً . وكان ديكارت يفضل الريف على المدن . إنما كان مع ذلك يتخذ مسكنه فى الريف غير بعيد عن مدينة من المدن حتى يستطيع شراء لوازم منزله أو معامله العلمية .

وابتدأ ديكارت حياته فى هولندا فى عام ١٦٢٩ فى مدينة فرينكر Frenecker وذلك بعد عدة تنقلات ورحلات بين هولندا وفرنسا . وسكن قصراً صغيراً بالقرب من أبواب المدينة حتى لا يكون بعيداً عن الريف . ثم انتسب إلى جامعتها حيث تابع فيها دروس علم الطبيعة وخاصة دروس علامة متخصص فى المجاهر . ثم ترك فرنكر فى نهاية هذا العام ، واتجه إلى امستردام حيث أقام بها إقامة شبه مستديمة إلى عام ١٦٣٥ ، مع تنقلات من منزل إلى آخر فى المدينة ، ورحلات تطول

(١) راجع بصدد هذا الاجتماع بابيه : حياة ديكارت المجلد الأول ١٦٠ — ١٦٦ . راجع أيضاً ألكييه : ديكارت ٢٢ — ٢٣ .

أو تقصر فى بعض المدن الهولندية الأخرى .. فنعرف مثلا أنه انتسب فى عام ١٦٣١ إلى جامعة ليدن ، واتصل فيها بالرياضىّ والمستشرق جوليوس Golius الذى عرض عليه بعض مسائل هندسية ، لم يحلها الهندسيون القدماء . فاهتدى ديكارت أثناء حلها إلى اكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية . وتعرف ديكارت عن طريق جوليوس بقسطنطين هويجنز Constantin Huygens والد عالم الضوء الشهير كريستيان هويجنز . وكان الأب يشغل فى ذلك الوقت منصباً هاماً فى البلاط الهولندى كما كان علاوة على ذلك علامة فى الطبيعة والرياضة مغرماً بالفن والأدب والموسيقى .

وأنا نعرف أيضاً أنه استقر فى عام ١٦٣٣ مدة ما بمدينة ديفنتر Deventer واتصل بهيلين هانس Hélène Hans التى ربما كانت فى خدمته فى ذلك الوقت ، وأنجب منها بنتاً سماها فرانسين Francine ، وفاءً لذكرى بلاده ووطنه . ولم يشر إلى تلك العلاقة إلا فى النادر ، وإلا لأمور منها مثل إعداد إقامة لابنته أو إحضار مرضعة لها . ولم يهتم بهيلين ، إنما شغف بابنته شغفاً عظيماً ، وحزن على وفاتها ، وهى فى سن الخامسة أشد الحزن .

ومن نهاية عام ١٦٣٣ إلى عام ١٦٣٥ استقر بامستردام واتخذ لنفسه فى تلك المدينة أكثر من منزل . وسافر أثناء تلك الإقامة إلى بلاد الدانمارك فى رحلة قصيرة . وفى نهاية عام ١٦٣٥ ، مكث باوترخت Utrecht بشمال هولندا . ورجع فى عام ١٦٣٦ إلى أمستردام حيث عمل على إنهاء كتبه العلمية ، والمقال عن المنهج . وابتدأ من أوائل عام ١٦٣٧ بمباشرة طبع تلك الكتب .

وقد عمل منذ عام ١٦٢٩ فى كتاب إنكسار الضوء Dioptrique ؛ ولعله انتهى من تحرير مسودة الكتاب فى عام ١٦٣٢ . ثم عرض للبحث فى نهاية عام ١٦٣١ فى مسائل الهندسة الإغريقية ، فانتهى إلى اكتشاف الهندسة التحليلية فى أوائل عام ١٦٣٢ . وفى هذا العام الأخير ، شرع فى تأليف كتاب كامل فى « العالم » درس فيه ، بعد الامتداد والحركة ، ظواهر الضوء بوجه عام .

وكان يعنى من عام ١٦٣١ بالتشريح ، فابتدأ فى سنة ١٦٣٣ جزءاً ثانياً للكتاب السابق ، سماه « كتاب الإنسان » Traité de l'Homme . وكاد ينتهى فى عام١٦٣٣ من الكتاب كله عندما سمع بخبر إدانة الكنيسة الكاثوليكية لجاليليو لتقريره دوران الأرض . وكان قد وصل إلى نفس النتيجة فى كتابه السابق . وما سمع بخبر تلك الإدانة إلا وأعلن لأصدقائه عزمه على الامتناع عن نشر «العالم» وذلك لسببين رئيسيين : أولهما حبه للدعة ورغبته فى تجنب الاعتراض والنقد . والثانى اعتباره القضية العلمية السابقة وكافة قضايا العلم نتائج فروض واستدلالات فرضية ليس إلا . — ثم عمل بعد ذلك على إتمام بحوثه العلمية الأخرى ونشرها : فعلاوة على « انكسار الضوء» درس الظواهر الجوية وأخذ يؤلف فى الآثار العلوية Météores كتاباً صدر فى عام ١٦٣٧ مع «الهندسة » Géometrie ومع « انكسار الضوء » Dioptrique وأصدر مع هذه المقالات العلمية الثلاثة مقدمة لها فى تاريخ فكره وفى منهجه وتلك المقدمة هى « المقال عن المنهج » .

وأخذ يتلقى الرسائل من علماء يعرفهم وآخرين لا يعرفهم بصدد ما احتوته مؤلفاته السابقة هذه من آراء علمية جديدة . وتلقى أيضاً عدة خطابات أخرى بصدد ما احتوته صفحات « المقال عن المنهج » من نظريات فلسفية .

(هـ التأليف الفلسفى .

ويبدو أن ديكارت أرضى نفسه ومراسليه فى المسائل العلمية . وكانت الخطابات الفلسفية بمثابة مشجع له على المضى فى البحث والتفكير الفلسفى . — حتى اعتزم ما بين عام ١٦٣٨ و ١٦٣٩ التفرغ للفلسفة تفرغاً كاملاً . فنجده فى عام ١٦٣٨ معتكفاً ببلدة سانت پورت Santport بشمال هولندا حيث لم يلق إلا أشد المقربين إليه . وبقى فى تلك العزلة مدة سنتين تقريباً تخللتهما رحلات قصيرة إلى أمستردام أو اوترخت . وفى سبتمبر من عام ١٦٤٠ دعى على وجه الاستعجال لمرض ألم بابنته فرانسين فلم يحضر إلا لوفاتها . وكان عام ١٦٤٠ هذا من أقسى الأوقات عليه ، شاهد فيه وفاة ابنته بعد وفاة أبيه .

وانتهى فى عام ١٦٤١ إلى مؤلف فلسفى جامع عرضه عن طريق صديقه مرسين على بعض كبار الفلاسفة ورجال الدين فتلقى من بعضهم أسئلة واعتراضات عمل على نشرها فى نهاية مؤلفه هذا مع إجاباته على تلك الاعتراضات . فخرج الكتاب فى عام ١٦٤٢ تحت عنوان « تأملات فى الفلسفة الأولى يُبرهَن فيها ، على وجود الله والتمييز القائم بين النفس والجسم ، مضافاً إليه تلك الاعتراضات والإجابات» .

وفى نفس الوقت الذى انتهى فيه من كتاب « التأملات » فكر فى تأليف كتاب جديد يعرض فيه فلسفته للمدارس آملاً أن تشيع تلك الفلسفة لا بين العلماء وحدهم بل بين الطلاب كذلك، وخاصةً بين طلاب مدارس اليسوعيين ، أساتذته القدماء . ولكنه لم يلق منهم فى ذلك أى تشجيع . وطلع الكتاب فى عام ١٦٤٤ تحت عنوان « مبادئ الفلسفة » .

وأمر غريب أن يسعى ديكارت إلى الدعة والطمأنينة فتكون كتبه واتصالاته الفلسفية بمعاصريه وخاصة باليسوعيين والهولنديين فرصة نقاش وشجار لا نهاية لهما . فبعد نقاش دام سنوات ولم ينته إلى نتيجة بينه وبين اليسوعيين ، هاجمه علماء اللاهوت بهولندا ورجال الجامعات وخاصة جامعة أوترخت وعرّضوا بآرائه وبتلاميذه من العلماء والفلاسفة ، ثم هاجموه فى حياته الشخصية . وبقى ديكارت سنوات يفند ادعاءات خصومه ، ويرد على نقدهم ، ويدافع عن نفسه ، بعد هجومهم عليه من جديد ، ويدافع فى ذات الوقت عن حرية الفكر والنشر والتعليم . لكن خصومه لم يهدأوا لحظة حتى اضطر ديكارت فى نهاية الأمر إلى الالتجاء إلى صديقه هويجنز Huygens وكان من رجال البلاط الملكى الهولندى ثم إلى سفير فرنسا نفسه لدى ذلك البلاط .

وضاق بحياته فى هولندا لولا صداقة الأميرة اليصابات له وخطاباتها فى شتى الموضوعات وخاصة فى الموضوعات الأخلاقية ، وابتدأ ديكارت حوالى عام ١٦٤٥ فى معالجة المسائل الإنسانية بوجه عام، والأخلاقية بوجه خاص . فكتب فيها

الخطابات تلو الخطابات إلى الأميرة اليصابات يرد على أسئلتها ويوجه تفكيرها وحياتها . وخرج فى عام ١٦٤٩ ، أى سنة قبل وفاته ، بكتاب فى « انفعالات النفس » .

وسافر ديكارت إلى بلاده مرات ثلاث قبل وفاته : مرة أولى فى عام ١٦٤٤ ، راجع أثناءها ترجمة لاتينية للمقال عن المنهج . ثم عاد مرة ثانية فى عام ١٦٤٧ ، فالتقى بپسكال وتناقش معه فى موضوع الخلاء . — ثم رجع إلى باريس مرة أخيرة فى عام ١٦٤٨ ، بدعوة خاصة من أصدقائه ومن الحكومة الفرنسية ، فوجد البلاد فى ثورة أهلية ، وأصدقاءه منشغلين عنه . فعاد إلى هولندا خائب الأمل .

وقد تعرف أثناء زياراته إلى فرنسا بشانو Chanut ، الذى عين فيما بعد سفيراً لدى الملكة كريستينا ملكة السويد ، والذى أصبح واسطة التعارف بين الملكة وديكارت . وراسل ديكارت الملكة بعد الأميرة اليصابات فى المسائل الأخلاقية . وتردد فى قبول الدعوة لزيارة السويد ، والإقامة بها مستشاراً للملكة واستاذاً لها فى العلم والفلسفة . تردد طويلاً ، ولم يسعه الرفض فى نهاية الأمر .

ووصل فى خريف ١٦٤٩ إلى السويد ، حيث وجد البرد شديداً . وكان عليه أن يخرج فى الفجر لإلقاء دروسه على الملكة ، وهو لم يعتد شيئاً من ذلك طول حياته كلها . فأصيب فى يناير من عام ١٦٥٠ بنزلة رئوية شديدة ، اضطرته إلى الفراش أياماً ، لم يفق أثناءها من مرضه إلا ليعرف قرب نهايته . وقضى ديكارت هادئاً ، واثقاً بالله . وكانت وفاته فى اليوم الحادى عشر من شهر فبراير سنة ١٦٥٠ .

شخصية ديكارت :

قد تؤدى رواية الأحداث فى حياة ديكارت إلى عدم التثبت من شخصية الرجل وطباعه . لذلك يجمل بنا أن نكوّن فكرة جامعة عن تلك الشخصية خلال أفعاله وبحوثه ، وذلك قبل عرض منظم لتأليفه .

ومن العسير الاعتماد فى تكوين هذه الفكرة على طفولة ديكارت أو سنى دراسته لعدم تأكدنا من أحداث ذلك الزمن كله ، ثم لعدم وضوح معالم شخصيته أثناءه ، وعدم نضوجها النضوج الكافى .

وربما كانت إقامة ديكارت الأولى بهولندا بين عامى ١٦١٨ و ١٦١٩ مناسبة أولى لظهور تلك الشخصية فى شىء من الوضوح . وقد ذكرنا كلماته فى سنة ١٦١٩ لصديقه اسحق بيكمان : إن هذا الأخير هو الذى « أيقظه من خموله وأعاد إلى نفسه علماً كاد ينمحى »[١] .

كان العلم الديكارتى أشبه بسلاح ذى حدين : ديكارت حذر من علم ملقن ، ولكنه راغب فى نفس الوقت فى التعلم ، متخوف من الفشل ، عازم على المضى إلى الأمام . ولذلك كانت أحلامه فى نوفمبر سنة ١٦١٩ مناسبة لانتقاله من مرحلة الحيرة إلى مرحلة الثقة ، وعلامة هذه الثقة ، فى البداية على الأقل ، حماسة بالغة . ولكنها ليست حماسة مذهول أمام أمر عجيب بل بل حماسة رجل واثق فى قدرته على الفهم والعمل .

ولعل هذه القدرة ، وهى صادرة عن قوة أصيلة فى النفس ، طابعُ الرجل فى حياته ، وأفعاله كلها ، وفى استجاباته كلها للأحداث ، وفى تأليفه وتفكيره الفلسفى أيضاً .

ومظاهر القوة عند ديكارت غير صريحة ، غير مباشرة فى بعض الأحيان ، مثل لباقته وسياسته مع من يعترف بقدرته ويريد مع ذلك الإفادة منه كمعاملته لفيرماه Fermat [٢] العلامة الرياضى الفرنسى ؛ وكمعاملته لليسوعيين بنوع خاص. فهو يمتدح هؤلاء إذا اقتربوا منه فى رفق ، ولا يهاجمهم إذا هاجموه أو خالفوه ،

---

(١) أ . – ت . المجلد العاشر ص ٤٦

(٢) قارن بين خطابات ديكارت عنه فى عامى ١٦٣٧ ، ١٦٣٨ (ل . ٧٥٩ – ٧٧٥) وخطابيه إلى فيرماه نفسه فى ١٦٣٨/٧/٢٧ وفى ١٦٣٨/١٠/١١ (ل ٧٩٣ ، ٨١٦) – راجع فى فيرماه كتابنا عن پسكال ص ٣٢ – ص ٣٥ .

ولا يتجاهلهم بأى حال من الأحوال . إنما يدافع عن نفسه ويدعو خصومه إلى الالتقاء به والمناظرة معه إن كان فى ذلك فرصة للدعاية لعلمه وفلسفته[١] .

ومن المظاهر غير المباشرة لتلك القوة إرادة العزلة : اعتزل ديكارت فرنسا تجنباً للزيارات والاجتماعات وحباً فى الدعة والطمأنينة . ثم غالى بعد ذلك فى إخفاء مقره إلى حد أن مراسليه كانوا يبعثون خطاباتهم لشخص يذهب ديكارت لتسلمها عنده . وكان ينتقل فى عزلته الهولندية من منزل إلى منزل ومن مدينة إلى مدينة حتى لا يطغى على حياته معارفه أو جيرانه . — وقد رجا صديقه مرسين ألا يرسل إليه من خطابات الذم والنقد إلا تلك التى يرضى صاحبها نشرها مع رده عليها .

كان حذراً منذ عهد بعيد، ولباقته وعزلته مظهرا ذلك الحذر، ولكنهما أيضاً مظهرا قوته وأسلوبه فى الاتصال بالناس والإفادة منهم دون التضحية بوقته وطمأنينته .

ولعل حب العزلة من المظاهر الدائمة فى شخصيته وحياته كلها . فقد تعلم فى المدرسة مع الرفاق، إنما كان ينام منفرداً فى غرفته ويبقى فيها طويلا مكباً على تأملاته . — ثم إنه ليضمن لنفسه ومشروعاته النجاح اختلى إلى غرفة وسط الغابات لا تضىء حياته فيها إلا مدفأته وأحلامه . وقد فضل منذ الصغر التعلم من نفسه على التعلم من غيره[٢]، والتفكير بوجه عام على المطالعة والحديث والتأليف . واعترف مرة فى حياته بأن الكلام والكتابة سخرة كم كان يود التحرر منهما . وافترض أن القرود أحكم الكائنات لو صح اعتقاد المتوحشين فيهم أنهم يمسكون عن الكلام حتى لا يرغَموا على العمل طول الوقت[٣].

---

(١) راجع فى هذا الموضوع مجموعة رسائل ديكارت (طبعة أ . — م المجلد الرابع والخامس الرسائل ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٣٢٠ ، ٣٣٠ وأخرى كثيرة) .

(٢) راجع القاعدة العاشرة فى كتابه « القواعد لتوجيه العقل » ل . ٣٧ وقد ترجمناها فى نهاية كتابنا ص١٧٥ .

(٣) راجع خطابه إلى شانو فى ١٦٤٦/١١/١ ل . ١٠٠٦ — ١٠٠٧

وإذا كانت عزلة ديكارت مظهراً لقوته فهمنا أن تجاوز قوته حدود الحيطة والحذر فى بعض الأحيان . فالقوة الأصل، والحذر والعزلة واللباقة والسياسة مظاهر فرعية . ولذلك كانت مظاهر القوة الديكارتية صريحة فى الغالب . وتتخذ القوة مظاهر الهجوم والعدوان . وقد رأيناه واقفاً شاهراً سيفه على بحارة المركب يريدون سلبه وقتله . ونراه فى مناسبات عدة مستعداً للفتك بخصومه فى العلم عند ما يحاولون انتقاصه من ورائه أو التنديد علناً بشخصه أو آرائه[1] . وقد كتب ديكارت إلى مرسين بعض خطابات بالغة فى الشدة والعنف يعبر فيها عن رأيه فى روبرڤال Roberval الرياضى الفرنسى المعاصر ويرجو فيها مرسين ألا يذكر له اسمه[2] .

ولكن إذا كان للقوة السبق فى حياته فهى لم تقف عند مظاهر العدوان كما لم تقف عند مظاهر العزلة . ورسائله العديدة التى تملأ مجلدات أعظم دليل على إرادته التعويض عن عادات العزلة وما ينجم عنها من مضار . وقيل أنه كان يكتب الرسائل دون توقف أثناء ساعات الليل المتعاقبة لا يوقف قلمه إلا النوم وحده .

وفى خطاباته وخاصة فى تلك التى كتبها فى السنوات الخمس الأخيرة من حياته أكثر من علامة على هذا التعويض . بل فيها ما يفوق التعويض، فيها معانى الصداقة الحقيقية التى كان يكنها لبعض الناس أمثال شانو والأميرة اليصابات .

وقد خيل لبعض مراسليه أنه خالى من الانفعالات والعواطف . فكان رد ديكارت أن الانفعال فى نظره نافع ضرورى ، وأنه إذا كانت بعض الانفعالات مصدر اضطراب كان بعضها مصدر قوة . ولا شك فى أن الغضب مضر بالنفس وفى أنه

---

(١) راجع خطاب إلى هويجنز فى ١٦٤٠/١/٣ رقم ٢٢٨ من المجموعة الكاملة لرسائله (أ . ـ م المجلد الرابع ٢ – ٥)

(٢) خطاب إلى مرسين فى ١٦٤٦/١٠/١٢ (ل . ١٠٠١ – ١٠٠٣) .

لابد من الاستعاضة عنه بالاستنكار [١] . كذلك كانت الكراهية فى آثارها السيئة، وكذلك كان الحب لأنه يبعث المحبّ على بغض جميع الأشياء ما عدا المحبوب ، ولأنه يطغى على حياة المحب وعالمه ويفقده القدرة على الحكم والتمييز بين الأشياء[٢].

إلا أن هناك عدا هذا الحب الانفعالى المندفع عاطفة حب نحو الغير لا أنانية فيها . هذا هو الحب الذى شعر به ديكارت نحو أصدقاء مثل شانو ونحو الأميرة اليصابات بنوع خاص . وقد كان اتصاله بالأميرة فاتحة مرحلة جديدة فى حياته ومصدر إلهام فلسفى جديد . فكانت الأميرة تقص عليه فى صدق وإخلاص أحزانها وآلامها وتأثير الأشياء فيها . فوجد فى دراسته لتلك الأحوال وفى البحث عن وسائل التحرر منها مبعثاً للطمأنينة فى نفسه وفى نفوس الغير .

ويتم تحرر النفس من الانفعال السيِّئ بواسطة قوة النفس الأصيلة . ولتلك القوة لغتها وعلاماتها العاطفية الانفعالية ؛ والفرح والأمل والاستبشار من أهمها[٣] . وهذه بمثابة أصوات تسمعها النفس فتقبل على توقع الأحداث ومجابهتها على النحو المناسب .

وقد شبه نفسه بسقراط واعترف بأنه أنصت مرات ألى تلك الأصوات فى نفسه وبأنه لاحظ إخفاقه فى بعض المناسبات لإهماله العمل حسب إلهامها[٤] وكان يوجس شرّاً من مشروع سفره الأخير إلى بلاد السويد حيث مات[٥]. إلا أنه كان حكيماً بأعمق معانى الحكمة . فصوت واحد لم يكفه . وفى النفس

(١) خطاب إلى شانو فى ١٦٤٦/١١/١ ل . ١٠٠٩ .

(٢) خطاب إلى شانو فى ١٦٤٧/٢/١ ل . ١٠٢٧ — ١٠٢٨ .

(٣) خطاب إلى اليصابات فى نوفبر سنة ١٦٤٦ ل . ١٠٠٣ — ١٠٠٤ .

(٤) خطاب إلى اليصابات فى نوفبر سنة ١٦٤٦ ل . ١٠٠٣ — ١٠٠٤ .

(٥) خطاب إلى شانو فى ١٦٤٩/٣/٣١ ل. ١٠٧٣ — ١٠٧٥ ؛ وخطاب إلى براسيه فى ١٦٤٩/٤/٢٣ ل . ١٠٧٧ .

علامات عديدة متباينة على واجباتها . وينبغى تغليب بعض تلك العلامات على البعض الآخر . وفى حالة رحلته إلى السويد التى أودت بحياته والتى أوجس منها شرًّا ما، كان يرجو أيضاً نفعاً عظيماً قد يصيبه من تلك الزيارة، نفعاً يناله الغير بتعلم المنهج والفلسفة الحقيقية على يديه، ونفعاً يناله هو شخصياً مما ينجم عن تلك الزيارة من رعاية وترويج لمذهبه ومنهجه . وما دام فى الأمر آمال ومنافع وخيرات لنفسه ولغيره وهى كلها علامات للنفس القوية فلا محل للتردد فى القيام بتلك الرحلة . ومهما كان من توقعه الشر من هذه الرحلة أو تلك فهو لا يخاف شيئاً . وهو لا يخشى الموت بنوع خاص بل يحب الحياة وما تجىء به من خيرات[1] . وحب الحياة والخوف أمران لا يجتمعان .

مراحل التأليف :

إن نظرنا إلى تاريخ التأليف الديكارتى لاحظنا أولا أنه ينقسم انقساماً طبيعيًّا إلى مراحل ثلاث أو أربع متباينة زمناً وموضوعاً ؛ ولاحظنا ثانياً أن التمييز الزمنى بين المراحل المذكورة مرتبط بأحداث هامة فى حياة ديكارت الفكرية وغير الفكرية ؛ ثم لاحظنا أمراً ثالثاً غاية فى الأهمية وهو اختلاف فى الأسلوب واختلاف فى لغة التعبير ، لاتينية كانت أو فرنسية .

لنلخص تأليف ديكارت فى ضوء هذه الملاحظات الثلاث :

هناك مرحلة افتتاحية أو تمهيدية لا يلزم اعتبارها مرحلة تأليف بالمعنى الضيق لأن ديكارت لم يقصد أثناءها نشر أى كتاب . وهى تلك التى عاصرت أحلامه ومشروعاته الأولى فى عامى ١٦١٨ و ١٦١٩ عندما التقى ببيكمان فى هولندا وعندما اختلى إلى نفسه فى ألمانيا . وكانت مظاهر التأليف فيها بعض مخطوطات فى المسائل العلمية التى اعتزم البحث فيها ومخطوطات أخرى تعبر

(١) خطاب إلى مرسين فى ١٦٣٩/١/٩ ل . ٨١٨ .

عن أحواله النفسيه وآماله الفلسفية . وأهم مخطوطات هذه المرحلة « ملخص الموسيقى » Musicae Compendium ثم « الأولمبيات » Olympica ثم « الخواطر الفردية » Cogitationes Privatae كما سماها ليبنتز . وجميع هذه المخطوطات باللاتينية ويغلب على أسلوبها طابعا الحماسة والغموض، وذلك فيما عدا المخطوطات العلمية البحتة(١) .

وتلت تلك المرحلة الافتتاحية مراحل رئيسية ثلاث :

الأولى — وهي مرحلة المنهج والعلوم : لم تبدأ فعلا إلا بعد اجتماعات ديكارت بالكردينال در بيرول فى عام ١٦٢٧ وعزمه من ذلك الوقت على التقدم فى مشروعاته العلمية من ناحية، وإنشاء فلسفة تتفق والدين وتؤسس العلم من ناحية أخرى . وأول مؤلفات هذه المرحلة كتاب «القواعد لتوجيه العقل» Regulae ad directionem Ingenii (٢) باللاتينية ، وهو كتاب ديكارت الرئيسى فى المنهج ألفه فى عام ١٦٢٨ ولم ينته منه ولم ينشره . وآخر مؤلفات هذه الفترة « المقال عن المنهج » Discours de la Méthode (٣) مع الكتب العلمية الثلاثة فى « انكسار الضوء » Dioptrique و«الآثار العلوية » Météores و « الهندسة » Géométrie (٤) كُتبت بالفرنسية ونشرت كلها فى عام ١٦٣٧ وجميعها فى المنهج والعلوم ما عدا صفحات فلسفية بحتة فى « المقال عن المنهج ». ويمتاز أسلوبها لا سيما أسلوب « المقال » بالوضوح ، بوضوح المعانى وبوضوح النظام بوجه خاص . أسلوب هو مرآة لقدرة الرجل على تأليف آرائه فيما بينها

(١) انظر فى هذه المخطوطات المختلفة المؤلفات الكاملة لديكارت طبعة أدام وتانرى (أ . — ت) المجلد العاشر : ٧٩ — ١٤١ ؛ ١٨٠ — ١٨٨ ؛ ٢١٣ — ٢٤٨ .
(٢) انظر المؤلفات الكاملة أ. — ت المجلد العاشر ٣٥٩ — ٣٦٨ .
(٣) انظر المؤلفات الكاملة أ — ت المجلد السادس ١ — ٧٨ .
(٤) انظر المؤلفات الكاملة لديكارت (أ. — ت) المجلد السادس ٧٩ — ٣٨٤ .

وتنظيمها والتعبير عنها فى جمل تطول فى بعض الأحيان ولكنها تترابط على نحو ترابط الأفكار ذاتها .

وتخللت مرحلة التأليف هذه التى بدأت فى عام ١٦٢٨ وانتهت فى عام ١٦٣٧ بحوث ديكارت العلمية الرئيسية الممهدة للكتب العلمية المذكورة . ولكن أهم عمل قام به فى تلك الفترة تأليفه كتاب « العالم » بالفرنسية فى جزئيه الرئيسيين وهما « الضوء » و «الإنسان »[١] . وكاد ينتهى فى هذه الفترة من الجزء الأول[٢]. ولكنه توقف عن نشره لارتباطه بمسألة دوران الأرض التى أدانت الكنيسة آراء جاليليو فيها . أما أسلوب كتاب « العالم » فهو المثال الأعلى فى تأليفه العلمى كله .

وقد كتب ديكارت فى هذه المرحلة عدة خطابات فى العلم وفى التجارب العلمية التى قام بها . ثم خطابات فلسفية ثلاثة غاية فى الأهمية فى مسألة أساس الحقائق العلمية وخلق الله لها[٣] .

والمرحلة الثانية التى تلت مباشرة نشر « المقال عن المنهج » هى مرحلة التأليف الفلسفى البحت . تفرغ أثناءها ديكارت لمعالجة للموضوعات الفلسفية المختلفة وذلك أولا فى محاولته الرد على أسئلة قراء «المقال عن المنهج» وخاصة قراء الصفحات الفلسفية فى المقال . وتقدم ديكارت فى بحثه كلما تقدم به الزمن وكلما اشتدت وطأة الأحداث على نفسه ، بعد مهاجمة الخصوم لنظرياته ، وبعد وفاة أعز الناس لديه، بنته أولا ثم أبيه بعد ذلك بمدة قصيرة . وكان ديكارت من نهاية عام ١٦٣٨ قد اعتزل فى مكان ما بشمال هولندا وبقى فى تلك العزلة مالا يقل عن سنتين . عالج أثناءها مسائل اليقين ، والوجود فى طبيعته وأصله ومصيره .

---

(١) انظر المؤلفات الكاملة لديكارت (أ . – ت) المجلد الحادى عشر ١ – ٢٠٩ .

(٢) ثم رجع إلى الجزء الخاص بالإنسان فيما بعد ولكنه لم ينشره أثناء حياته .

(٣) وأرسلها إلى صديقه مرسين فى ١٥ أبريل وفى ٦ مايو وفى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ . وقد نشرت فى المجلد الأول من مجموعة رسائل ديكارت ١٢٩ – ١٤٣ .

فأصدر فى عام ١٦٤١ ثم فى عام ١٦٤٢ كتاب « التأملات فى الفلسفة الأولى »[١] باللغة اللاتينية مع اعتراضات بعض كبار العلماء عليها وردود ديكارت على تلك الاعتراضات . وإن كان يغلب على هذه الردود الأسلوب الفلسفى الجاف امتاز أسلوب « التأملات » ذاتها بصفات شخصية بارزة ؛ ويكاد يلمس فيها القارئ حديث ديكارت إلى نفسه ومناقشته المتصلة لآرائه ولما تثيره تلك الآراء من اعتراضات .

ومن المحتمل جداً أن ديكارت ألف بين نهاية عام ١٦٤١ وأوائل ١٦٤٢ المحاورة الفلسفية التى ظهرت بعد وفاته تحت عنوان « البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعى »[٢] يعبر فيها عن بعض نظرياته فى « التأملات » تعبيراً مبسطاً مسهباً .

وامتازت المرحلة الثالثة والأخيرة من تأليف ديكارت وهى مرحلة الفلسفة الأخلاقية برسائل ديكارت بين عام ١٦٤٣ وعام ١٦٤٩ إلى الأميرة اليصابات فى مشكلة اتحاد النفس بالبدن وفى مشكلات الانفعال وضبط النفس ، ثم فى الخير الأسمى والسعادة . ونشر ديكارت فى عام ١٦٤٤ كتاب « مبادئ الفلسفة »[٣] باللغة اللاتينية فى أجزاء أربعة : الأول فى مبادئ المعرفة ، والثانى فى مبادئ الأشياء المادية ، والثالث فى العالم المنظور ، والرابع فى الأرض . عبر فيه

---

(١) ظهرت « التأملات » فى طبعتها الأولى بباريس فى عام ١٦٤١ تحت عنوان : « تأملات فى الفلسفة الأولى يبرهن فيها على وجود الله وخلود النفس » . وظهرت فى طبعتها الثانية بامستردام فى عام ١٦٤٢ تحت عنوان : « تأملات فى الفلسفة الأولى يبرهن فيها على وجود الله ، والتمييز بين النفس والبدن » . وتجد الأصول اللاتينية للتأملات والاعترافات والاجابات عليها فى المجلد السابع من مؤلفات ديكارت الكاملة (أ . – ت) ، والترجمة الفرنسية فى المجلد التاسع .

(٢) انظر هذا النص فى أ – ت المجلد العاشر ٤٨٩ – ٥٢٧ وترجمته فى طبعة لابلياد ٦٦٨ – ٦٩٠

(٣) ونشر الأصل اللاتينى للمبادىء فى المجلد الثامن (أ . – ت) والترجمة الفرنسية فى المجلد التاسع .

ديكارت عن آرائه الفلسفية والعلمية كما نجدها فى « التأملات » وفى كتاب « العالم » ، وذلك فى صيغة فقرات متتالية موجزة . ولكنه أضاف معانى جديدة وفصل معانى سابقة تفصيلاً طريفاً ، محاولاً صياغة الكل فى أسلوب يناسب التعليم فى مدارس وجامعات ذلك الوقت . وفى هذا الكتاب عمل ديكارت على بيان موقفه من الحرية الإنسانية[١] بكيفية أكثر صراحة ووضوحاً مما عمل فى « التأملات » ودرس طبيعة الجوهر وما يتبع الجوهر من صفات وخصائص ومن تمييزات بين الجوهر وصفاته وخصائصه وبين هذه فيما بينها ؛ وأظهر فى وضوح تام معنى الجوهر المادى وتمايزه عن صفاته وخصائصه[٢] . وعنى ديكارت أخيراً فى الجزء الرابع من « المبادئ » بالكشف عن منزلة التجربة والمنهج التجريبى من العلوم الطبيعية وعن طبيعة اليقين الخاص بهذا المنهج وبتلك العلوم فى نواحيها التجريبية الواقعية[٣] .

ونشر ديكارت فى عام ١٦٤٩ أى سنة واحدة قبل وفاته كتاب « انفعالات النفس » باللغة الفرنسية وكان قد شرع فى تأليفه منذ عام ١٦٤٦ لغاية أهدائه إلى الأميرة اليصابات التى شرع يراسلها فى الموضوعات الأخلاقيه منذ عام ١٦٤٣ واستمر فى الكتابة لها حتى عام ١٦٤٩ . وفى تلك السنوات أيضا كتب ديكارت فى الموضوعات الأخلاقية إلى صديقة شانو الذى أصبح فيما بعد سفير فرنسا لدى الملكة كريستينا ملكة السويد ؛ ثم كتب إلى تلك الملكة نفسها[٤] .

وجميع هذه الخطابات باللغة الفرنسية . وأسلوب هذه الخطابات رائع حقاً ، صورة لتفكير ديكارت وشخصيته وعلاقاته مع الغير . وسواء لما احتوته تلك الخطابات من نفحات إلهام أو نكات طريفة فهى أصدق تعبير عن القوة التى رأينا فيها طابع ديكارت الرئيسى .

---

(١) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول : الفقرات من ٣٧ — ٤١ .

(٢) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول : فقرات ٥٠ — ٦٥ .

(٣) « مبادىء الفلسفة » الجزء الرابع : فقرات ٢٠٣ — ٢٠٦ .

(٤) وقد جمع جاك شفالييه هذه الخطابات كلها فى كتاب واحد تحت عنوان « خطابات فى الأخلاق Lettres sur la Morale » ونشره فى باريس عام ١٩٣٧ .



فلسفة ديكارت

مقدمة

تظهر آراء ديكارت الفلسفية مترابطة فى الزمن : فى زمن ديكارت ، وحياة ديكارت ، فى زمنه الفكرى بوجه خاص ، منذ اكتشف لعقله طريقاً ، ومنذ اعتزم السلوك فى هذا الطريق حتى قطع فيه شوطاً بعيداً وتوقف فيه عند وفاته .

ولم تظهر تلك الفلسفة فى صورتها الكاملة دفعة واحدة ، ولم تتم فى مرحلة واحدة ، ولم يتم التعبير عنها فى كتاب واحد . إنما نشأت فى الزمن ، متصلة بأحداث الزمن والحياة . وطبيعى لما نشأ ونضج فى الزمن أن يعرض له التحول والتغير ، أن تظهر فيه أشياء وتختفى أخرى ، أن تنفصل فيه أشياء ، وتندمج أشياء . وفى فلسفته ديكارت أكثر من مثال على ذلك :

فنظريته فى اتحاد النفس بالبدن ، كما تتبين من كتاب « التأملات » الذى صدر فى عام ١٦٤١ ، لا تظهر فى المراحل الفلسفية السابقة على هذا الكتاب : لا فى خطابات ديكارت ، ولا فى كتاب « العالم » ولا فى « المقال عن المنهج » . ودراسته للانفعال التى شرع فيها منذ حوالى عام ١٦٤٥ جديدة بالنسبة للبحوث الفلسفية السابقة . كذلك كانت فلسفته الأخلاقية التى بناها على دراسة الانفعال ، متمايزة عن الأخلاق « المؤقتة » التى شرحها فى الجزء الثالث من « المقال » وإن كانت تكملة لها . وقد شرح ديكارت المنهج بالتفصيل فى كتاب « القواعد لتوجيه العقل » واكتفى بتلخيصه فى « المقال من المنهج » ، ثم أشار إلى علاقته بالفلسفة الأولى فى إجاباته على الاعتراضات الثانية[1] ، ثم لم يذكره بعد ذلك .

على أنه يجب علينا ألا نستنتج من هذه الأمثلة أن التحول طابع فلسفته الوحيد ، كما كان التنقل بين البلاد والمنازل طابع حياته الخارجية ؛ ولا أن

(١) راجع ل . ٢٧٨ – ٢٨٠

مرحلة ما من مراحل تفكيره وفلسفته تفوق أخرى خطراً وأهمية ، ولا أن الانفصال تام مطلق بين تلك المراحل بحيث لا ترجع صفة من صفات التفكير ، أو نظرية من النظريات الفلسفية من مرحلة سابقة إلى مرحلة لاحقة . إنما هناك اكتمال وترابط ، ووحدة زمنية فكرية فى فلسفة ديكارت ، وبين مراحلها . أما الكلمة النهائية فهى فى آخر حياة الرجل لا فى أواسطها ، ويصح أن يقال عن ديكارت ما كتبه أديب فرنسى معاصر[1] « لا تعرف حقيقة الإنسان إلا بعد موته » .

وطبيعى أن يكون فى حياة الفيلسوف السبق لآرائه الفلسفية على العلمية ، وعلى المنطقية البحتة ، وإن لم تنشأ وتكتمل تلك الآراء إلا بواسطة الاتصال بهذه ، والتفاعل معها .

وإن صح أن نعتبر عام ١٦١٩ بداية تفكير ديكارت الشخصى وتأليفه ، وكان عام ١٦٤٩ خاتمة ذلك التأليف ، أمكننا أن نميز بين مراحل تفكيره على الوجه الآتى : مرحلة الأحلام والمشروعات التى امتدت من عام ١٦١٩ إلى عام ١٦٢٧ ، ولا نعرف عنها إلا القليل ؛ مرحلة تحقيق المشروعات فى ناحيتها المنهجية والعلمية بين عام ١٦٢٨ وعام ١٦٣٧ بدأت باجتماعاته مع الكردينال دى بيرول وانتهت بنشر « المقال عن المنهج » ؛ ثم مرحلة تأسيس المشروع ، أو التأمل الفلسفى ، بدأت بعد نشر « المقال » ، وامتدت حتى نشر « مبادئ الفلسفة » فى عام ١٦٤٤ ؛ وهناك أخيراً مرحلة نتائج المشروع من الناحية الإنسانية بوجه عام ، والأخلاقية بوجه خاص ، امتدت من عام ١٦٤٤ حتى وفاته .

أربع مراحل إذن ، أو ثلاث ، إذا أدمجنا الأولى مع الثانية : مرحلة منهجية علمية ؛ مرحلة فلسفية ميتافيزيقية ؛ مرحلة إنسانية أخلاقية . مراحل ثلاث ولكنها ليست منفصلة تمام الانفصال . مراحل فكرية زمنية متداخلة فيما بينها ، إن صح أن زمن إنسان بعينه وديمومته ، كما يقول برجسون ، قائمان على التداخل .

---

[1] أندريه مالرو André Malraux .

ولهذا التداخل الزمنى الفكرى أثر عجيب فى حال ديكارت ، فإننا نلاحظ مثلاً تدخل فلسفته العلمية والطبيعية كما تظهر فى المرحلة الأولى، فى فلسفته الإنسانية والأخلاقية كما تظهر فى المرحلة الثالثة والأخيرة ، هذا بالرغم من قيام مرحلة ميتافيزيقية بين المرحلتين ، وبالرغم من اعتماد الفلسفة الإنسانية على ميتافيزيقا ديكارت . إن ديكارت يعود فى نهاية تفكيره ، إلى العلم والعالم والطبيعة ، ويحاول استغلال معرفته العلمية للعالم والطبيعة ليتبين مركز الإنسان فى العالم وموقفه منه .

ولهذا التداخل الزمنى أيضاً أثر فى طريقة عرضنا لتلك الفلسفة . فلن نعرضها فى مراحل ثلاث أو أربع كما ذكرنا، أنما فى أقسام ثلاثة تتفق إلىحد ما مع تلك المراحل .

فمن دراسة المنهج العلمى وحقائق العلم سننتقل إلى الكشف الفلسفى عن أساس الحقيقة واليقين والوجود . ومن تلك الدراسة الفلسفية سننتقل أخيراً إلى خصائص الوجود الواقعى بوجود عام ، والوجود الإنسانى بوجه خاص .

القسم الأول : فى المنهج وحقائق العلم .

القسم الثانى : فى الفلسفة الأولى .

القسم الثالث : فى خصائص الوجود .



القسم الأول : المنهج العلمى

المشروع العلمى

يحدثنا باييه مترجم حياة ديكارت ، أن الفيلسوف اكتشف فى عام ١٦١٩ « أسس علم عجيب » .

ولكن مخطوطات ذلك الوقت لا تدلنا على أسس علمية نهائية : إنما على مشروع علمى فحسب ، كما تدلنا على أن ذلك المشروع لم يكن فى أصله خلواً من اللبس والغموض . وهناك ما يدل على أن بحوثه فى هذا الوقت ، كان بعضها رياضياً . وبعضها طبيعياً ، وبعضها رابطاً بين النوعين من البحوث . ولم تخل إشارات إلى أن العلم « العجيب » هو فى اجتماع الاثنين . ثم هناك ما يدل على أن المشروع لم يكن علمياً فحسب ، بل أنه كان خليطاً من علم وفلسفة وشعر ، وأن هدف ديكارت كان الكشف عن الطبيعة فى مجموعها ووحدتها[1] . وأن لهذا الكشف لغة الشعر ألزم من لغتى العلم والفلسفة . وأغرب ما تحتويه كتاباته فى هذا الوقت إشارات إلى ابتكارات فنية من نوع جديد . مثل اختراع آلات ترفع الإنسان فى الهواء ، أو تركيب آلات تحاكى الإنسان والحيوان وتقلدهما فى استجاباتهما إلى التأثيرات الخارجية[2] .

ولكن تلك المخطوطات لا تشير بالمرة إلى اكتشاف معين ذى بال من اكتشافات ديكارت العلمية والفلسفيه : فلا إشارة إلى المشكلات التى أدت فى عام ١٦٣١ وعام ١٦٣٢ إلى اكتشاف الهندسية التحليلية ، ولا أشارة بالمرة إلى البحوث الميتافيزيقية التى شغلت حياة ديكارت بعد نشر « المقال عن المنهج » . بل لا إشارة واضحة إلى البحوث المنهجية التى شغلت ديكارت

---

(١) ومن بين خواطره الشخصية فى هذا الوقت الخاطر الآتى : « هناك قوة واحدة فعالة فى الطبيعة ، وتلك القوة ، صداقة وحب وانسجام » (أ . — ت المجلد العاشر ٢١٨) .

(٢) راجع فى هذه النقطة الإشارات القيمة التى عها الكييه فى كتابه : « الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت » (باريس سنة ١٩٥٠) ٥٠ — ٥٢ .

فى عام ١٦٢٨وانتهت بتحرير كتاب « القواعد » .

ويدل القليل الذى نعرفه عن حياة ديكارت وتفكيره فيما سبق مباشرة عام ١٦٢٨ ، على أن اهتمامه بالناحيتين الفلسفية والشعرية قد اختفى كلية ، وأنه تقدم بالعكس فى بحوثه العلمية البحتة ، وفى ناحية صنع الآلات اللازمة للعلم . مضى ديكارت فى دراسة المسائل الهندسية ، ثم شرع فى عام ١٦٢٨ أو قبل ذلك بقليل ، بدراسة الضوء ، وعمل على إتقان الآلات المستخدمة فى ذلك الميدان ، وربما استمر فى الابتكارات الفنية الغريبة التى أشرنا إليها .

انصبت دراسات ديكارت إذن فى عام ١٦٢٨ أو قبل ذلك بقليل على الهندسة من ناحية ، وعلى العلوم الطبيعية من ناحية أخرى . ويبدو واضحاً أن تلك الدراسات العلمية والتطبيقية كانت المناسبة المباشرة لبحثه عن قواعد واضحة توجه تلك الدراسات توجيهاً فعالاً ، أى المناسبة لتأليفه كتاب « القواعد لتوجيه العقل » الذى كتبه فى عام ١٦٢٨ دون أن يتمه .

كانت تلك الدراسات إذن فاتحة مرحلة تفكيره العلمى التى تُوجت فى النهاية بنشر « المقال عن المنهج » وبنشر المقالات العلمية فى الضوء والأنواء والهندسة .

نستطيع أن نتكلم الآن عن منهج ديكارت ولنا فيه كما رأينا كتابا « القواعد » و « المقال » . يشرح الأول منهما ذلك المنهج بالتفصيل ، ويلخصه الثانى .

الفصل الأول

المنهج

تقتضى دراسة منهج ديكارت الإجابة على أسئلة ثلاثة : الأول : كيف نشأ المنهج ؟ الثانى : ما طبيعته وأهدافه ؟ الثالث : ما علاقته بالفلسفة ؟

وللإجابة على السؤال الأول يحسن بنا الابتداء بإشارة عامة لتعريف ديكارت للمنهج . فهو ينص فى القاعدة الرابعة من كتاب « القواعد لتوجيه العقل » على أن المنهج عبارة عن « القواعد اليقينية البسيطة التى تضمن لمن يراعيها بدقة ألا يفترض الصدق فيما هو كاذب ، وأن يصل إلى علم صحيح بكل ما يمكن العلم به ، وذلك بفضل ازدياد مطرد فى ذلك العلم ، ودون القيام بمجهودات لا جدوى منها »[1] . وينص فى « المقال على المنهج » على أنه عبارة عن القواعد التى تعين الإنسان على « زيادة علمه تدريجاً ، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها ، رغم ضعفه وقصر حياته » .[2] وبالاختصار ، فالمنهج عبارة عن القواعد التى تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة فى العلوم .

المنهج إذن متصل أشد الاتصال بالعلم ، بل هو أداة العلم والعلماء . وهو متصل بالمنطق ، بما أنه يحل محل المنطق القديم . إنه « فن التفكير » كما قال رجال پور رويايال Port-Royal تلاميذ ديكارت ؛ إنه الآلة الجديدة « الارجانون الجديد » كما قال فرنسيس بيكون .

وديكارت ، كما سنرى ، مدين بمنهجه للعلم والعلماء بوجه عام ، ولاكتشافاته العلمية بوجه خاص ؛ إلا أنه مدين أيضاً للمفكرين الذى انتقدوا المنطق القديم ، وأرادوا إحلال منطق جديد محله . وقد ذكرنا واحداً منهم ، وهو بيكون فلنبدأ الآن فى الكلام عن نشأة المنهج عند ديكارت ، بدينه لهؤلاء .

(١) « القواعد لتوجيه العقل » ل . ١٤ .

(٢) « المقال عن المنهج » ل . ٩٢ .

ويمكن اعتبار فرنسيس بيكون[١] ، وراموس Ramus البروتستانتي الفرنسي[٢] وليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci[٣] الفنان الإيطالي ، مؤسسي المنطق الحديث ، ومفتتحيه قبل ديكارت . ــ وإن كان من المؤكد أن ديكارت اطلع على آراء بيكون ونقده للمنطق الأرسطي ، فلا يمكن تأكيد شيء عن الآخرين . غير أن الشبه بين مواقف ديكات وآراء كل منهما يدعونا إلى الإشارة إليهما لا سيما أنه من المحتمل جداً أن يكون قد عرف آراءهما . وآراء راموس بنوع خاص وكانت قد شاعت في المدارس ؛ وربما ديكارت سمع عنها في سنوات تلمذته بلا فليش ، أو أثناء إقامته الأولى بهولندا .

وآراء بيكون في المنطق القديم معروفة ، وتتخلص في أن هذا المنطق عاجز عقيم إزاء الطبيعة . وأنه لا يقدمنا في معرفتها ، ولا يقدم لنا أي معونة في اكتشافات خفاياها . أما ليوناردو دافنشي ، فقد عرّض بمنطق المدرسيين وبعلمهم أشد التعريض ، واعتبر علماءهم إما دجالين أو مجانين ، ورأى ضرورة الرجوع إلى منهج أرخميدس الذي يجمع بين مزايا التجربة والاستدلال الرياضي . أما راموس فقرر أن المنطق المدرسيّ يصلح للتعبير عن علم موجود ، لا عن اكتشاف أو ابتكار ، مفيد بصدد القديم المعلوم ، عاجز أمام الجديد المجهول .

ويكاد ديكارت لا يضيف شيئاً إلى ما سبق ، وإن عمل على تركيز النقد السابق وتركيزه : والمنطق المدرسي في نظره ، إذ يُرْجع جميع الحجج إلى الأقيسة

---

(١) طالع عن بيكون : أندريه لالاند : الاستقراء عند بيكون في كتابه الجامع : « نظريات الاستقرار والتجربة » Les Théories de l'Induction et de l'Expérimentation (باريس ١٩٢٩) ٤٠ — ٨٢ . ومقال لالاند أيضاً في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩١١ تحت عنوان : « بعض نصوص لبيكون وديكارت » .

(٢) وقد قتله الكاثوليك في مذبحة سان بارتلمي في عام ١٥٧٢ . طالع عنه صفحات برهييه : تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ٧٧١ — ٧٧٥ .

(٣) راجع برهييه المجلد السابق ٧٥٨ — ٧٦٠ ثم مقال بول ڤاليري Paul Valéry عن منهج دافنشي في « المتنوعات » Variétés . الجزء الأول .

ويكتفى بصور تلك الأقيسة مهملاً موادها ، فهو يبقينا فى حدود الصور اللفظية ويقيدنا بقواعد متعلقة بتلك الصور وحدها . فنصبح بفضله قادرين على الكلام عاجزين عن الحكم . وقد يكون هذا المنهج أداة مفيدة فى التعبير الدقيق المختصر أو فى شرح العلم لمن كان جاهلا له ، أو أخيراً فى تنظيم المناقشات اللفظية البحتة . وعلى ذلك ، فالمنطق المدرسى ، فى أسمى مراتبه ، باب من أبواب البلاغة ، لا جزء من الفلسفة [١].

نشأ منهج ديكارت فى ناحيته النقدية السلبية عند هؤلاء الثلاثة . إلا أنه نشأ فى إصالته عند ديكارت نفسه ، أثناء تطور عقله ونضوجه . وفكرة اتخاذ منهج واصطناع قواعد له ، فكرة قديمة فى حياة ديكارت ، وهى فى الأغلب سابقة على إطلاعه على آراء المفكرين السابقين ؛ بل ربما رجعت إلى سنى دراسته الأولى . فهو يقول لنا فى بداية « المقال عن المنهج » ، إن الحظ قد واتاه منذ حداثة سنه فى اتخاذ طرق أدت به إلى اعتبارات وقواعد عمل منها منهجه [٢] . وإن أردنا البحث عن تلك القواعد التى اختطها لنفسه فأغنته عن اتباع المنطق المدرسى ، وجب علينا ألا نخرج فى بحثنا عن دائرة المدرسة التى كان فيها . فهو كان تلميذ اليسوعيين ، وهم كما ذكرنا رجال نظام وقواعد وطرق . وهم معلمو نظام وقواعد ، لا للسلوك والخلق وحدهما ، بل للتفكير النظرى والعملى أيضاً . ومن أسس برنامجهم التعليمى ، كما ذكرنا ، أن يخصصوا فترة معينة فى السنة يسمونها فترة « التمارين الروحية » . يوجهون طلبتهم أثناءها لغاية الصلاة والتقوى ، ثم لتوجيه الإرادة والعقل والعمل الناجح كذلك . وليست التمارين المذكورة مبادئ روحية عامة ، كما أنها ليست شرحاً للعقائد ، أو قواعد الأخلاق ، إنما هى

---

(١) راجع فى هذا القاعدة العاشرة من كتاب « القواعد لتوجيه العقل » ص ٤٠–٣٧ وقد نشرناها فى نهاية كتابنا هذا ص ١٧٥ – ١٧٧ .

(٢) راجع المقال عن المنهج ص ٩٢ .

توجيهات عملية وإرشادات للعمل حسب العقائد الدينية وحسب الأصول الأخلاقية . وتتخلل فترة التمارين أو الرياضة الروحية أوقات فراغ يستخدمها الطلبة لتبين مشكلاتهم الخاصة ، والعمل على حلها حسب التوجيهات التى أعطيت لهم ، والالتجاء إلى مرشد الرياضة ، فيما تعقد عليهم من أمر ، سواء كان خاصاً بحياتهم الروحية، أو كان متعلقاً بحياتهم المدرسية والعملية بوجه عام. ونتيجة التمارين الروحية مران النفس ومرونتها أمام مشكلات الحياة ، وتعودها تنظيم الفكر وربطه بقواعد دقيقة .

وفى قواعد المنهج الديكارتى كما نطالعها فى كتاب « القواعد » أو فى « المقال عن المنهج » صدى لتلك « التمارين الروحية » التى اعتاد القيام بها أثناء سنى دراسته فيها نرى: مقابلاً ومماثلاً عقلياً لتلك«التمارين الروحية» . ففى المنهج، ذات الاقتضاب الذى نجده فى « التمارين الروحية » . حتى أن ديكارت إذ كتب « قواعد » المنهج فى ثمانين صفحة رأى تلخيصها فى خمس أو ست فى « المقال عن المنهج » ، وكما رفض اليسوعيون اعتبار « التمارين الروحية » كتاباً أو مادة كتاب ، كذلك رفض ديكارت أن يغير عنوان « المقال عن المنهج » إلى « كتاب فى المنهج »[1]. وفى قواعد المنهج الناحية العملية ، ناحية الإرشاد والتوجيه ، وفيها أيضاً محاولة تجنب المبادئ العامة والنظريات البحتة . ولا عجب فالمنهج عمل ومران على عمل ، كما كانت تمارين اليسوعيين موضع عمل وتوجيه عملى .

إلا أن زمناً طويلاً قد مر بين سنى الدراسة هذه ، وبين الوقت الذى فكر أثناءه فى المنهج وحرر فيه كتاب « القواعد » . فى هذا الزمن الطويل الذى لا يقل

---

(١) راجع خطابه إلى هويجنز فى ١٦٣٧/٢/٢٥ (أ. — م . الجزء الأول ٣٢٧) ؛ ثم خطابه إلى مرسين فى ١٩٣٦/٢/٢٧ (أ. — م . الجزء الأول ٣٢٩) حيث يصرح بأنه لم يختر العنوان «كتاباً فى المنهج » Traité de la Méthode بل « مقالا فى المنهج » لانه « لم يقصد أن يعلم المنهج بل أن يتكلم عنه فقط » .

عن خمسة عشر عاماً تمت أحداث ثلاثة خطيرة فى حياته الفكرية : أولها خروجه من مدرسة اليسوعيين ، وفى نفسه شئ من عدم الرضا ، وخيبة الأمل لعلها راجعة لأخذه العلم عن كثيرين لا عن معلم واحد كما قال[1] ، أو لعلها راجعة لعدم حصوله فى تلك الدراسة على علم رابط وحكمة واحدة . وعلى ذلك فإنه عندما التقى ببيكمان فى عام ١٦١٨ وكان هذا هو الحدث الثانى فى نشأة أفكاره ، وعند ما تعلم منه إمكان تطبيق العلم الرياضى فى الطبيعة ، لمح فكرة هذا العلم الرابط وتلك الحكمة الجامعة التى لم يتعلمها من أساتذته اليسوعيين . ثم جاءت سنة ١٦١٩ ، وجاءت أحلامه فى ليلة ١٠ نوفمبر من هذه السنة ، وفكّر فى مشروع علم رابط بين أجزاء الطبيعة . وكانت أحداث تلك الليلة هى الثالثة فى نشأة ديكارت العقلية . عندئذ تحددت الأمانى فى نفس ديكارت واعتزم التفرغ كلية إلى الدراسة العلمية .

وكان التقاؤه بالكردينال دى بيرول ، ثمانى سنوات بعد تلك الأحداث ، تثبيتاً لعزمه هذا ، ومشجعاً لهمته على المضى فى البحث عن العلم الرابط . ثم جاء كتاب «القواعد لتوجيه العقل» خطوة أساسية فى سبيل اعداد هذا العلم وإنشائه . فهو لأجل هذا الإنشاء اعتزم ، من ناحية أن يتقن تطبيق الرياضيات والهندسة بنوع خاص فى العلوم الطبيعية ، واعتزم من ناحية أخرى ، ولغاية هذا الاتقان ذاته ، أن يتقن الرياضيات قبل أى شيء آخر ، أن يتقن الفن الرياضى ذاته ، إتقاناً لا يمكن بدونه إنشاء علم رياضى للطبيعة : فأحداث الطبيعة كثيرة متنوعة، وعلى قانونها الرياضى أن يكون مرناً منيعاً فى نفس الوقت.

كان لابد من ميلاد جديد للعلم الرياضى . وجاء كتاب « القواعد » تعبيراً عن شعور ديكارت بضرورة هذا العلم الرياضى الجديد ، وجاءت قواعد المنهج تعبيراً عن محاولات ديكارت الأولى فى سبيل إنشاء هذا العلم. فى المنهج الديكارتى ،

---

(١) المقال ل . ١٠٧ .

كما يمثله لنا كتاب « القواعد » بذرة الرياضيات ، بذرة العلم كله ، فيه شروط قيام تلك الرياضة الجديدة . فى كتاب « القواعد » الرياضة الديكارتية ذاتها إنما فى تعبير بسيط ، فى لغة رجل الشارع إن صح القول[1] . ولم يكن على ديكارت بعد ذلك ، إلا البحث عن سبيل للارتقاء بتلك اللغة البسيطة العامية إلى مستوى الفن البارع . وكان لا بد لديكارت فى سبيل هذا الارتقاء من تحين الفرص : غير أنه مهما كان عدد هذه الفرص ، فإن واحدة على الأقل كانت الفاصلة والنهائية : وذلك عندما طُلبَ منه حل مسألة هندسية من مسائل الرياضى الإغريقى پاپوس Pappus فاهتدى فى حله لها ، إلى طريقة جديدة فى معالجة وحل المسائل الخاصة بالمقادير ؛ ولم تكن تلك الطريقة إلا علم الهندسة التحايلية الشهير .

فى كتاب « القواعد » إذن ، وفى المنهج بنوع عام الخطوة الأساسية فى سبيل إنشاء العلم الرياضى ، العلم الرابط الموحد الذى فكر فيه ديكارت منذ سنة ١٦١٩ . فى المنهج الخطوة التمهيدية على الأقل فى السبيل إلى تلك الحكمة الواحدة الرابطة التى كان يتوق إليها منذ خروجه من مدرسة اليسوعيين فى عام ١٦١٤

قلنا أن ديكارت تعلم من اليسوعيين أسلوب قيادة الإرادة وقيادة الفكر ، أسلوب الرياضة الروحية . وكانت « التمارين الروحية » التى أنشأها مؤسس جماعة اليسوعيين ، أساس تلك الرياضة .

ولم ينس ديكارت تلك التعاليم القديمة عندما قابل الكردينال دى بيرول فى عام ١٦٢٧ ، ولم ينساها عند تفكيره عام ١٦٢٨ فى إنشاء رياضيات عامة فى كتاب « القواعد » ، لم ينساها عند تفكيره فى إنشاء منهج قويم للعقل . وكأن الرياضة الروحية التى تعلم أساليبها من اليسوعيين . قد تحولت مدى السنوات

---

(١) راجع بهذه المناسبة خطابى ديكارت لجوليوس Golius فى يناير وفبراير سنة ١٦٣٢ (أ . – ت . المجلد الأول ٢٣٢ – ٢٣٧ ؛ أ . – م المجلد الأول ٢١٢ – ٢١٤) .

الطويلة التى مرت على خروجه من المدرسة ، وفى التطور التلقائى لعقله ، إلى رياضة عقلية عامة . كأن تلك الرياضة الروحية التى علمته أسلوب ضبط النفس والطبيعة الإنسانية ، ووهبته مفتاح النجاح فى العمل ، أصبحت على على ممر السنين رياضة عقلية عامة رسم خطوطها كتابُ « القواعد » والمنهجُ بوجه عام . كأنها قد تحولت إلى رياضة عقلية علمية أعانته على اكتشاف هذا العلم الرابط الذى كان وراءه ، والذى سيصبح على حد قول « المقال عن المنهج » فلسفة عملية تجعل منا « سادة على الطبيعة ومسخرين لها »[١] .

سؤالنا الثانى هو بصدد طبيعة هذا المنهج الذى نرى تماثلا بينه وبين تلك الرياضية الروحية ، والذى كان فى الوقت ذاته أعداداً للعلم الرياضى العام والهندسة التحليلية .

ذكرنا نص ديكارت الذى يعرف فيه المنهج مجموعة القواعد الكفيلة بالوصول إلى الحقيقة فى العلوم . غاية ديكارت إذن هى بيان طريقة الحصول على أجل العلوم وأرقاها ، أى على العلم الرابط الموحد الذى ذكرناه . إلا أنه قد يقوم نوع من اللبس بصدد فهم معنى تلك الطريقة . فديكارت يعترف بأن لا سبيل إلى الوصول إلى الحقيقة إلا بممارسة أفعال العقل الطبيعية ، والعقل الطبيعى ليس مفتقراً إلى تعليم أو تلقين[٢] . وواضح أنه لا يمكن لكائن عاقل إلا إذا كان إلهاً أو ملاكاً أن يقرر قواعد أو طرق تضمن لجميع الناس تجنب الأخطاء والحصول على العلم الكامل. وعلى ذلك فالمنهج لا يقضى بما يجب على الآخرين عمله ، بل لا يقدم لهم النصح والإرشاد بالمعنى الصريح ، إنه اجتهاد شخصى للإنسان الذى يستخدم نور عقله الطبيعى ؛ إنه تسجيل لذلك الاجتهاد الشخصى ، تسجيل لذلك النصح الذى يقدمه العقل لذاته ، ولنوع المساعدات التى رأى

---

(١) ل . ١٣٤ .

(٢) كتاب القواعد : القاعدة الرابعة ل . ١٥ .

عقل معين ، هو عقل ديكارت ، الالتجاء إليها ، غاية الوصول إلى الحقيقة .

ولبيان نوع المساعدات التى اختارها هذا العقل ، لابد من إشارة موجزة لطبيعة أفعال العقل الموصلة إلى العلم والحقيقة . ولتلك الغاية ليس هناك إلا فعلان أحدهما البصيرة[1] ، أو النظر المباشر ، والآخر الاستدلال[2] .

وقد تبدو البصيرة قريبة إلى ما يسميه المدرسيون تصوراً ، ولكنها ليست والتصور شيئاً واحداً . فهى ليست وليدة التجريد ، وبالتالى لا تعتمد على التجربة والحس فى شىء . إنها بصيرة العقل ، ورؤيته لطبيعة الشىء وماهيته ، استيعاب مباشر لتلك الطبيعة ، ونظرة لا يقوم بينها وبين تلك الطبيعة حاجز . فالتوافق كامل بين صفاء النظرة العقلية وبساطة الطبيعة ، موضوع النظرة . وعلامة البصيرة اليقين لبساطة موضوعها من ناحية ، ولصدورها عن عقل منتبه ، خالص . غير خاضع لسلطان الحس والخيال من ناحية أخرى . والأمثلة كثيرة على فعل البصيرة هذا ، وعلى الطبائع التى يعرفها الإنسان : فبالبصيرة يعرف وجود نفسه وتفكيرها ؛ وكذلك يعرف الدائرة والمثلث والامتداد ، وما إلى ذلك[3].

والاستدلال معرفة تعتمد على معارف سابقة . أو هو استنتاج أشياء من أشياء أخرى[4] . ولما كانت المعارف السابقة هى فى نهاية الأمر بصائر ، كان يقين الاستدلال متعلقاً فى نهاية الأمر بالبصيرة . لذلك اعتمد الاستدلال على البصيرة إمّا على نحو مباشر كاستدلالنا على أن زاوية معينة = ٩٠° بكونها مرسومة فى نصف الدائرة : أو على نحو غير مباشر كاستنتاجنا لحل مسألة رياضية من معارفنا اليقينية السابقة ؛ أو كدراستنا لمسألة طبيعية لا تكفى فى معالجتها

---

(١) intuition .

(٢) déduction .

(٣) كتاب « القواعد » القاعدة الثالثة (ل . ١١ — ١٢) .

(٤) « القواعد » القاعدة الثالثة (ل . ١٢) .

المعارف الرياضية وحدها . أما الاستدلال المباشر فلا يختلف كثيراً عن البصيرة فهو أن لم يكن رؤية طبيعة بسيطة ، كان إدراكاً لطبيعة مركبة ، أو بتعبير آخر ، كان تركيباً لعدة طبائع مجتمعة متآلفة كتصور شكل هندسى ترتبط فى وحدته الزاوية القائمة ونصف الدائرة . أما الاستدلالان الأخيران فيمّايزان عن البصيرة تمايزاً أكثر أو أقل حسب الأحوال . وواضح أن اليقين فى الاستدلال ممكن كلما استطعنا إرجاعه إلى بصيرة ، أو إلى مجموعة أو سلسلة بصائر ، أو كلما تعرفنا فى موضوعه تركيباً لطبائع يراها العقل ببصيرته . وهناك استدلالات تتيسر فيها معرفة الروابط بين المقدمات المعلومة بالبصيرة وبين النتيجة ولا تختلف المعرفة عندئذ عن البصيرة ذاتها . ثم هناك أحوال يطول فيها التسلسل بين المقدمات والنتيجة ، وقد يكون علمنا بكل مرحلة فى هذا التسلسل وبالعلاقات القائمة بين المراحل المختلفة علماً يقينياً ، أى بصرياً فى نهاية الأمر ؛ إلا أن الذاكرة قد تخوننا فيضعف يقيننا لاعتماده على الذاكرة . ثم هناك أخيراً أحوال لا تسلسل ظاهر فيها بين مقدمات ونتائج ، بل لا تسلسل بين قضايا سواء لأن بعض القضايا مجهول ، أو لأن التسلسل غير واضح ، أو للسببين معاً .

هذا باختصار علاقة الاستدلال بالبصيرة والتفاوت القائم بينهما . ولهذا التفاوت ذاته قامت مشكلات المنهج .

لننظر أولا فى موقف المنهج من البصيرة . ولننظر بعد ذلك فى موقفه من الاستدلال . أما فيما يتعلق بالبصيرة ، فالموقف واضح : إن اليقين قائم فيها لبساطة موضوعها ، ولصدورها عن عقل صاف منتبه ، متحرر من سلطان الحس والخيال . وعلى ذلك فلا ينصح المنهج إلا بالتهيؤ للبصيرة من ناحية ، وبممارسة البصيرة على خير وجه ، من ناحية أخرى . أما التهيؤ ، فيتم بعدة شروط ، منها تجنبُ السرعة والتهور ، وتعويدُ النفس الصبر والأناة فى الأمور العقلية على نحو ما يتم فى الأمور الخلقية ، وتحريرُها من الأحكام السابقة التى تأصلت

فيها منذ عهد بعيد دون إمعان أو تمحيص[١] ، ثم تصفيتها من أحكام الحس والخيال فيما أمكن معرفته بالعقل وحده[٢] . أما ممارسة البصيرة على خير وجه فيتمُّ بفضل الانتباه ومضاعفته حتى يصبحَ فى النفس عادةً وطبيعةً ثانيةً ؛ ويتم أيضاً بإثارة الولع فى النفس بالبسائط ، ودعوتها إلى عدم إهمال الأمور الميسورة التى لا يمكن معرفتها إلا بالبصيرة[٣] ، أو التى لا يحتاج إمعان البصيرة فيها إلى جهد كبير من الانتباه والتقشف . ومتى تعودت النفس الانتباه وحبَّ البسائط توطدت أقدامها فى اليقين والعلم .

أما وصفة البصير اليقين الحاضر ، وكان مصدر هذا اليقين بساطة الموضوع ، وجب تحويل الاستدلال إلى بصيرة بقدر المستطاع ، والوقوفُ فى المعرفة عند البصيرة إذا أمكن ، كما هو ممكن فى الرياضيات ،أو فى بعض نواحيها ومسائلها على الأقل . وهناك طريقة كفيلة بهذا التحويل هى طريقة « المراجعة »[٤] ، المذكورة فى كتابى « القواعد »[٥] و « المقال عن المنهج »[٦]

وقد أشرنا فيما سبق إلى ما يتعرض له الاستدلال عندما يكون طويلاً فيرتكن العقل فيه إلى الذاكرة ويفقد بذلك فضيلة النظر والبصيرة ، ولاشىء يجنبنا الخطأ أو يعدم اليقين فى هذه الحالة سوى المراجعة : فعلينا أن نراجع مرات كل قضية يقينية فى برهاننا ، وأن نراجع علاقتها اليقينية بسابقتها وبلاحقتها ، ثم علاقة هذه السابقة أو تلك اللاحقة بغيرها من القضايا اليقينية فى البرهان . وعلينا

---

(١) « المقال ل . ١٠٣ — ونصت القاعدة الأولى من القواعد الأربع التى يرجع إليها ديكات منهجه فى « المقال » على «ألا نقبل أبداً شيئاً ما على أنه حقيقى ، ما لم نعلم يقيناً أنه كذلك ؛ أى على أن نتجنب بعناية التهور وسبق الحكم» .

(٢) « كتاب القواعد » القاعدة الثالثة (ل . ١١ — ١٢) .

(٣) القاعدة التاسعة ل . ٣٦

(٤) revue.

(٥) القاعدة السابعة والقاعدة الحادية عشر .

(٦) ل . ١٠٤

أن نستمر فى هذه المراجعة حتى نبلغ نتيجة البرهان ، ثم أن نعيد المراجعة حتى تتقارب مراحل البرهان فيما بينها ، وتتقارب معها اليقينات والبصائر ، وتندمج شيئاً فشيئاً . ويصبح البرهان بعد عدة مراجعات مماثلة ، وكأنه بصيرة واحدة ، لا يشوبها شك ولا تحتمل خطأً . ومتى تم ذلك، انعدم التفاوت بين الاستدلال والبصيرة . وتوطدت النفس مرة أخرى فى اليقين .

غير أن هناك استدلالات من نوع آخر لا يمكن الاكتفاء فيها بالمراجعة . استدلالات تمتاز بالتعقيد . أو إذا صح القول بعدم الاستقامة . وربما كانت معظم المسائل الهامة فى العلم الرياضى وفى العلم الطبيعى بوجه خاص لا تحتمل برهاناً مستقيما . نتساءل : كيف يتم اليقين فى هذه الأحوال ؟ وما المساعدات التى يقدمها المنهج للعقل فيها ؟

إن كانت بساطة الموضوع علامة البصيرة أو اليقين بوجه عام ، أصبح المنهج قبل كل شىء إرجاع المسائل المركبة المعقدة إلى مسائل بسيطة يمكن حلها ؛ ثم الوقوف على حلول هذه المسائل البسيطة واستخدام تلك الحلول لغاية حل المسألة المعقدة ذاتها . ولا يتم ذلك الا بترتيب تلك الحلول فيما بينها وتنظيمها. المنهج إذن تحليل وتركيب ، وما دام التركيب ميسوراً لو عرفت بسائطه . وأمكن ترتيبها فيما بينها ، أصبح المنهج إذن تحليلاً وتبسيطاً ، ثم ترتيباً على أساس هذا التبسيط [1].

ولا يمكن التفكير فى التبسيط ما لم نفكر فى الترتيب ، والعكس ؛ فهما متلازمان متداخلان لضرورة كليهما للاستدلال ولاحتياج الواحد منها إلى الآخر.

---

(١) ونصت القاعدتان الثانية والثالثة فى « المقال عن المنهج » على « أن أقسم كل معضلة أفحص عنها إلى ما يمكن من الأجزاء ، وما يلزم ، لأجل حل المعضلة على خير الوجوه . وأن أقود أفكارى فى نظام مبتدئاً بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة ، كى أتدرج شيئاً فشيئاً إلى معرفة أكثرها تركيباً . . . » ل . ١٠٣ — ١٠٤ .

ونرى ديكارت يقرر تارة[١] ، أن جوهر المنهج فى التحليل والتبسيط أو التقسيم ، وتارة أخرى[٢] أن المنهج فى النظام والترتيب . ثم نراه يكمل التحليل بالترتيب ، ويرجع الترتيب إلى التبسيط [٣] ودون النص على أسبقية منطقية للواحد منهما على الآخر .

ولا يمكن فهم معنى التبسيط أو التحليل إلا بفهم معنى البسيط ذاته وفهم كيفية البلوغ إليه ، ثم الانتقال منه إلى ما لا يكن بسيطاً أو إلى ما كان أقل بساطة . فالبساطة ليست صفة الأشياء أو الموضوعات ذاتها ، إنما تتعلق بالمسائل الموضوعة للبحث والحل ، وخاصة بمبلغ إلمامنا بها وتمييزنا فيها بين المعلوم لنا والمجهول . إنها بساطة علم ومعرفة ليس إلا . أى يكون الأمر بسيطاً لو سهل علمه علينا ، ويكون أبسط من غيره لو يسَّر علمنا له علمنا لذلك الغير ؛ ويكون هذا الثانى أبسط من غيره لو أعاننا على معرفة ذلك الغير . وهكذا نمضى فى استدلالنا من الأسهل إلى الأصعب ، أى مما علمناه فى البداية ، إلى ما تأدينا إلى علمه بواسطة هذا المعلوم الأول . فالمنهج يقتضى تسلسل المعارف ، ونظامَ موضوعات المعرفة ، لا نظام أجناس الوجود[٤] .

وإن صح هذا المعنى للبساطة فهمنا بالتالى معنى التحليل والتركيب أى التبسيط والترتيب اللذين يرْجعُ إليهما المنهج . فتحليل مسألة عويصة ما هو إلا النظر فى تلك المسألة من زاوية ما نعرفه منها . فهو إذن اكتشاف معرفة أولى . وهذه المعرفة هى فى الوقت ذاته المعرفة التى نستطيع بفضلها الوصول إلى أكبر عدد ممكن من المعارف المرتبطة بها . فالتحليل معرفة العناصر المحللة ، ومعرفة

---

(١) كتاب « القواعد » : القاعدة الثالثة عشر .

(٢) كتاب « القواعد » : القاعدة الخامسة .

(٣) كتاب « القواعد » : القاعدة السادسة .

(٤) كتاب « القواعد » القاعدة السادسة (ل . ٢١) . ثم الإجابات على الاعتراضات الثانية (ل . ٢٧٨) .

أو تخمين روابطها . فهو يفترض . كما ذكرنا ، الترتيب والنظام . وكل ذلك ليس بالأمر الهين . إذ كيف يتم اكتشاف العناصر ؟ نعم قد نعثر مباشرة على مفتاح الحل . ولكن لاضمان فى هذا العثور وفى تلك الاكتشافات العرضية . ومعلوم أننا نتخبط فى المسائل العويصة . — علينا فى هذه الحالة إجراء عملية يسميها ديكارت عملية «الاحصاء»[١] ، تكمل فى نظره عملية المراجعة الآنفة الذكر ، وتقربنا مثلها إلى اليقين[٢] . وتقضى عملية الإحصاء بالبحث[٣] عن كل ما يمت بصلة قريبة أو بعيدة بالمسألة الموضوعة أمامنا ، وبما نعرفه فيها بنوع خاص . ولا يؤدى هذا البحث إلى نتيجة قيمة ، ما لم يكن بحثاً منظماً . ومتى انتظمت الموضوعات المرتبطة بالمسألة ، بحيث يؤدى بعضها إلى معرفة البعض الآخر ، أدت هذه المعرفة التدريجية المنظمة لجميع هذه الموضوعات . إلى فهم المسألة وحلها . وإن كنا ، فى البحث عن العناصر المتصلة بمسألة معينة لم نقف على كل ما يلزم لحلها . تأكدنا على الأقل من عجزنا عن الإحاطة بالمسألة فى جميع نواحيها .

وأمثلة ديكارت فى كتاب « القواعد » على عملية الإحصاء هذه بعيدة عن الوضوح ؛ ويظهر لنا ديكارت فى اختيار بعضها خاضعاً للمنطق المدرسى الذى تعلمه بمدرسة لا فليش : مثل محاولة البرهنة على أن النفس العاقلة غير جسمية ، أو على أن مساحة الدائرة أكبر من مساحة أى شكل هندسى آخر يكون محيطه مساوياً لمحيط الدائرة[٤] . ولكنه يعطينا مثال مسألة فى علم الضوء استخدم ديكارت فى حلها قاعدة الإحصاء ، وهو مثال خط الانكلاستيك ، لن ندخل فى عرضه لتعقده . ولعلاقته بمسائل علمية دقيقة[٥].

---

(١) dénombrement (المقال) أو enumération (القواعد) .

(٢) وتنص القاعدة الرابعة والأخيرة فى « المقال عن المنهج » على « القيام بإحصاءات ثابتة فى جميع النواحى ، ومراجعات شاملة ، بحيث نتيقن بأننا لم نهمل شيئاً » (ل . ١٠٤) .

(٣) راجع القاعدة الثامنة فى كتاب : « القواعد » (ل ٣٠ — ٣٢) .

(٤) كتاب « القواعد » القاعدة السابعة (ل . ص ٢٨) .

(٥) Anaclastique القاعدة الثامنة (ل . ص ٣٠ — ٣١ راجع فى هذا المقال : كتاب ليار Liard ديكارت (باريس ١٨٨٢) ٢٩—٣٠ .

ويدل هذا المثال على ضرورة المضى فى دراسة المسائل الموضوعة أمامنا ، حتى نكتشف العناصر المتصلة بها ، فى نظام يكفل لنا التأدى إلى بداية الحل ، ثم العودة من تلك البداية ، مستخدمين العناصر السابقة فى ترتيب هو عكس ترتيب اكتشافها ، إلى أن يتم حل المسألة كلها[١].

ولا شك فى أن هذا الحل، وقاعدة الإحصاء ذاتها لا تعتمدان على نظام موضوع من قبل سواء كان نظاماً للعقل أو للأشياء . إنما النظام المراد اكتشافه والذى يكفل الوصول إلى الحل ، هو من ناحية مرتبط بالمسألة الموضوعة ، خاص بها . واكتشاف هذا النظام يفترض من ناحية أخرى ، محاولات للعقل الرياضى والعقل بوجه عام ، هى أقرب إلى التحايل والتخمين منها إلى الدراسة النظرية البحتة .

ولا شك أيضاً فى أن هدف المنهج ما زال اليقين العامى ، وأن البصيرة ما زالت كفيلة وحدها لهذا اليقين ، وأن الحصول عليها مرغوب فيه أكثر من أى شىء آخر . إلا أن ذلك يتم كثيراً باتخاذ طرق ملتوية ، وبعد مضى وقت طويل . بل لا مفر فى أحوال كثيرة من الاكتفاء بما يقارب يقين البصيرة ، وربما وجب الوقوف عند التأكد والتثبت وحدهما ، لا عند اليقين . ولا بد من الرجوع إلى ضروب من التحايل مختلفة فيما بينها ، إنما يشترط فيها كلها عدم الإخلال بالنظام .

ولمراعاة النظام يجب تعويد النفس النظام ، كما وجب تعويدها البصيرة واليقين البصرى ، حتى فى تلك المسائل التى استطعنا حلها بنفسنا . كذلك هو الأمر فى الاستدلال ولا بد فيه من تمارين وممارسات طويلة . ويقترح ديكارت بأن يتعود العقل النظام ، فى حل مسائل رياضية بسيطة ، ثم أن يتدرب تدريجياً وفى بطء

---

(١) القاعدة الثامنة فى كتاب « القواعد » (ل . ص ٣١) .

وأناة على مراعاة النظام فى حل مسائل أقل من الأولى بساطة . وهكذا يرسخ النظام فى الذهن. بل يذهب ديكارت فى اقتراحاته إلى أن ينصح الناس بممارسة النظام فى ألعاب التسلية ، أو بملاحظة الأشغال اليدوية[١] التى تحتاج ممارستها إلى متابعة نظام بسيط وإن كان طويلا ، ودقيقاً أيضاً .

ويعطينا ديكارت فى قاعدته السادسة من كتاب « القواعد لتوجيه العقل » ما يوضح أقواله فى النظام تمام التوضيح : فهو يقارن بين فعل العقل الذى يقوم بمتوالية حسابية أو هندسية ، وبين فعل العقل الذى يكتشف الأوساط النسبية بين عددين أو أكثر : بين فعل العقل الذى ينتقل فى تسلسل بسيط من ٣ إلى ٦ إلى ٩ إلى ١٢ إلخ ؛ أو من ٣ إلى ٦ إلى ١٢ إلى ٢٤ إلى ٤٨ إلخ ، وبين فعل العقل الذى يرمى إلى اكتشاف الوسط النسبى بين ٣ ، ١٢ ؛ ثم يقارن هذا الفعل العقلى الأخير بالفعل الذى يرمى إلى اكتشاف الوسط النسبى بين ٣ ، ٢٤ ، أو بين ٣ ، ٤٨ ، وهكذا . وتؤدى بنا هذه المقارنات إلى التقرير أن من أراد الابتداء بالحالة الأخيرة دون مران سابق على الأحوال الأخرى الأبسط منها ضيع وقته أو تعرض للغلط ، ولم يوطد أقدامه فى اليقين[٢] . فالمنهج يقتضى الانتقال من الأقل صعوبة إلى ما يليه مباشرة فى الصعوبة ، ومن المشكلة ذات ذات الصعوبة الواحدة إلى المشكلة ذات الصعوبتين الاثنين ، وهكذا . وكما يصبح المرء بصيراً إذا ما تعود النظر والبصيرة ، كذلك يصبح العقل قادراً على البرهنة على المسائل الصعبة إذا ما تعود النظام .

لنجمل إذن العمليات التى ينصح ديكارت باتخاذها ويرجع إليها منهجه :

---

(١) القاعدة العاشرة (ل . ص ٣٨) .

(٢) القاعدة السادسة (ل . ٢٣ — ٢٥) — راجع فى النظام أيضاً القاعدة العاشرة المنشورة فى نهاية هذا الكتاب ص ١٧٥—١٧٧ .

فى القواعد الأحدى عشر الأولى من كتاب « القواعد » وفى قواعد « المقال عن المنهج » الأربعة. وتلك العمليات هى الآتية : الانتباه ، تجنب سبق الحكم ، عدم التسرع ، وتعود النظر فى المسائل البسيطة جداً ؛ هذا فيما يتعلق بالبصيرة . ثم المراجعة والتحليل وما يتبعهما من إحصاء ، وتعود للنظام فى أبسط المسائل وأتفه المشكلات ، فيما يتعلق بالاستدلال .

وجميع هذه العمليات فى ناحيتها السيكولوجية الإنسانية راجعة إلى مران تخضع فيه الطبيعة الإنسانية بوجه عام ، وأفعال العقل بوجه خاص لسلطة الإرادة الموجهة ؛ أى هى راجعة فى نهاية الأمر إلى الطاعة والنظام . وهما من جوهر التربية اليسوعية التى تلقاها ديكارت بلافليش ، ولم تمح أثرها الأيام ، ولم تضعفها مشروعات ديكارت ، وتفكيره الشخصى .

ولكن إمعان النظر فى معنى هذه القواعد يجرنا إلى القول إنها أيضاً أطوار ديكارت العقلية ، ومنوال تفكيره الرياضى المستمر . فالعلم المثالى إنما هو انتباه فى يسر ودون تسرع ، ثم إعادة نظر ومراجعة وتحليل وترتيب ، دون إهمال شىء فى برهان أو مسألة ، مهما كان تافهاً .

ثم يؤدى بنا النظر فى تلك القواعد إلى اعتبارها تسجيلاً فى اللغة المعتادة للأعمال الرياضية والعلمية التى كان يقوم بها ديكارت فى ذلك الوقت ، وكأنها فترة أناة وتأمل فى معنى العلم الرياضى ، كأنها أوقات تذكر واسترجاع واستشعار روحى .

ويؤدى بنا النظر فيها أخيراً إلى اعتبارها تعبيراً تمهيدياً مؤقتاً إلى حدما عن المنهج الديكارتى إذا قورنت بتعبير أوضح وأعمق يعطيه ديكارت فى نهاية كتاب « القواعد » ، وخاصة فى القاعدتين الثالثة والرابعة عشر اللتين لم نشر إليهما بعد — كما أن نص القواعد الأربع الواردة فى « المقال عن المنهج » ليس إلا فاتحة كلام ديكارت عن تطبيق المنهج فى العلم الرياضى بوجه خاص ، وفى

سائر العلوم بوجه عام ؛ وأن هذا النص ذاته لكان يكون عديم الفائدة لو لم نراجع أقوال ديكارت بعده فى مباشرة « المقال عن المنهج »[١] ، أو لو لم نرجع إلى أقواله فى القاعدتين الثالثة والرابعة عشر من كتاب « القواعد » .

ما المنهج إذن ؟

قد ذكرنا فيما سبق أن المنهج يقوم فى أشياء عدة ، ولكنه يقوم قبل كل شيء فى مراعاة النظام ، أو فى التبسيط المنظم ، أو كما تقول القاعدة الخامسة من كتاب « القواعد » فى تهيئة الأمور التى يجب توجيه النظر إليها لمعرفة الحقيقة[٢].

المنهج تبسيط منظم أو تهيئة الأمور ، ولذلك كان مصطنعاً مفتعلا . وتشرح القاعدتان الثالثة والرابعة عشر من كتاب « القواعد » تلك التهيئة شرحاً وافياً[٣].

فنى هاتين القاعدتين ، نخلص إلى أن التهيئة اللازمة ليست إلا نوعاً من التجريد . إنها عبارة عن عزل المسألة الموضوعة عن كل ما لم يكن لازماً لفهمها وحلها . ولا سبيل فى نظر ديكارت إلى ذلك العزل أو إلى تلك التهيئة ، إلا بأمرين ، أولهما : إرجاع موضوعات كل مشكلة إلى مقادير يمكن مقارنتها فيما بينها ؛ وثانيهما ؛ رد جميع المقارنات بين المقادير إلى متساويات ، بحيث يقصر عملنا فى مسألة ما ، على بحث علاقة تساو بين مقدار معروف لنا وآخر مجهول . وهذا العمل المزدوج ، هذا الإرجاع والرد، إنما هما أساس التحليل الهندسى عند القدماء ، وأساس نظرية المعادلات أى أساس الجبر عند المحدثين . ولذلك نجد ديكارت يخلص فى « المقال عن المنهج » إلى أن المنهج يجمع مزايا تحليل القدماء وجبر المحدثين[٤] .

---

(١) راجع النص الشهير الذى يبدأ بالكلمات « وتلك السلاسل الطويلة من الحجج . . . (ل . ١٠٤)

(٢) القاعدة الخامسة فى كتاب « القواعد »

(٣) وقد نشرنا جزءاً هاماً من هاتين القاعدتين فى نهاية الكتاب ص ١٨١–١٨٧ .

(٤) المقال عن المنهج (ل . ص ١٠٥) .

ويوضح ديكارت فى القاعدة الرابعة عشر من كتاب « القواعد » تفاصيل ذلك الإرجاع والرد ، عندما يشير إلى عدة خطوات فى التحليل والتجريد ، أو فى التجليل والاختزال ، إن صح القول : فالمقادير المراد مقارنتها أجسام أى أجزاءُ امتداد[١]. وقد ذكرنا[٢] إشارة ديكارت فى القاعدة الثامنة إلى الضوء . ويضيف ديكارت الألوان هنا إلى الضوء ، ثم الأصوات والمغنطيس[٣] ، باعتبار أن كل ما كان موضع دراسة علمية فى تلك الظواهر ، ليس إلا الامتدادت المتحركة ، أى الامتدادات التى تتغير مسافاتها ، أى فى نهاية الأمر موضوعات الهندسة والحساب . ولكن لا يتم رد ظواهر العالم الطبيعى إلى الخصائص الرياضية إلا إذا قمنا بتجريد أو اختزال جديد ، فاعتبرنا الامتداد جملة أبعاد ليس إلا ، واعتبرنا فكرة البعد ، فى صفتها العامة ، منطبقة على جميع خصائص الجسم ، لا على الطول والعرض والعمق وحدها ، بل على الثقل وغيره من خصائص العالم المادى[٤] ، دون الاهتمام بأى اختلاف ظاهر بين تلك الخصائص . وما دمنا لا نريد البحث فى المقادير إلا على ما بينها من متساويات ، وجب الاكتفاء باعتبار أبسط الأبعاد وأعمقها ، وهو الطول ، ممثلا للأبعاد الأخرى ؛ وما دام الطول والخط أمراً واحداً ، أصبحت دراسة ظواهر العالم المادى دراسة ظواهر هندسية مبسطة[٥] .

إلا أن هناك اختزالا جديراً لا مفر منه ، إن كنا نبغى يقيناً كاملاً فى دراستنا للمقادير ، وفى مقارنتنا لها على أساس ما بينها من علاقات تساو : وهذا هو التعبير عن المقادير الهندسية وعن الخط بنوع خاص بواسطة الأعداد .

---

(١) القاعدة الرابعة عشر (ل . ص ٦٥) .
(٢) راجع ما سبق . ص ٧١ .
(٣) القاعدة الرابعة عشر (ل . ص ٦٤ — ص ٦٦) .
(٤) نفس القاعدة ص ٧٠ .
(٥) راجع خطاب ديكارت إلى مرسين فى ١٦٣٨/٧/٢٧ (أ . — ت . المجلد الثانى ص ٢٦٨) .

وما دامت الإعداد بالمعنى الحسابى لا تنطبق على المقادير المتصلة ، وجب فى نهاية الأمر اعتبار الأعداد اعتباراً عاماً كلياً ، أى الانتقال من الحساب إلى الجبر . وهذه هى الخطوة الأخيرة الحاسمة فى منهج ديكارت ، والتى لم يعبر عنها تعبيراً صريحاً فى كتاب « القواعد » [1] . ولكن تلك الخطوة الأخيرة هى التى تجعل المنهج جامعاً لمزايا الهندسية القديمة والجبر الحديث .

إلا أن هذه الخطوة الأخيرة فى المنهج والتى اتخذها فى عام ١٦٢٨ — وإن لم يكن ذلك فى صراحة كاملة — إنما هى فى ذات الوقت ، التمهيد الأساسى للأعمال الفنية الهامة التى سيقوم بها حتى نشر « المقال عن المنهج » فى عام ١٦٣٧ ، وهى بنوع خاص التمهيد لعلم الهندسة التحليلية الذى سيتم له اكتشافه فى أوائل عام ١٦٣٢ من ناحية ، والتمهيد لكتابه فى «العالم» الذى سيعمل على تأليفه بين عام ١٦٣١ وعام ١٦٣٣ والذى سيودع فيه آراءه العلمية الكاملة من ناحية أخرى .

فى المنهج أساس الهندسة التحليلية ، لأنه يجمع مثلها بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين . وفى المنهج أيضاً ، أساس علم الطبيعة العام الذى يُرْجِعُ مختلف ظواهر العلم المادىّ إلى ظواهر ميكانيكية غايةَ إقامة علم طبيعى رياضى عام . وعلى ذلك فى المنهج أساس تحقيق المشروع الذى فكر فيه ديكارت منذ عام ١٦١٩ ، مشروع العلم العجيب ، ذلك المشروع الذى أراد الكردينال دى بيرول أن يمضى فيه ديكارت ، وأن ينتقل منه إلى إنشاء فلسفة جديدة كاملة . فى المنهج أساس العلم العام ، وبالتالى أساس وحدة العالم المادىّ كله . أليس المنهج أيضاً أساس فلسفة كاملة ؟

إنه يجب علينا مراعاة الحذر كله فى الإجابة على هذا السؤال ، وهو الثالث والأخير من الأسئلة التى رأينا الإجابة عليها فى هذا الفصل عن المنهج . وقد تبين لنا أن المخطوطات المعاصرة للمشروع الديكارتى ، أى مخطوطات

---

(١) فى القاعدة الرابعة عشر — ولكن الإشارة واضحة فى القاعدة الرابعة ل ص ١٨ .

عام ١٦١٩ لا تحوى إشارة إلى بحوث ديكارت الميتافيزيقية المقبلة ، ويصح أن نقول أيضاً إن قواعد المنهج كما شرحها ديكارت فى عام ١٦٢٨ ، لا تُمَهِّدُ لتلك البحوث بأى معنى من المعانى .

نعم إنه يمكن أن نستخلص من القاعدة الأولى ، ومن القاعدة الرابعة عشرة فكرة عن وحدة العالم الطبيعى . إلا أن تلك الفكرة ليست فلسفية ميتافيزيقية بل هى علمية منهجية ليس إلا . فغرض ديكارت فى هذه القاعدة ، وفى المنهج كله ، المضى فى العلم حتى ضمان اليقين الكامل ، وليس تقريرَ وحدة جوهرية بين مختلف ظواهر العالم الطبيعى . الغرض إتمام العلم ، وإدراك اليقين ، وذلك بصرف النظر عن البحث فى ماهية المواد المدروسة ، أو فى جوهر العالم الطبيعى فى ذاته . ولا سبيل إلى هذا اليقين ، وإلى هذا الإتمام إلا بإنشاء الرياضة العامة ، وتحويل علم الطبيعة إلى هندسة ، وإلى ميكانيكا هندسية عامة ، أى لا سبيل إلى هذا العلم الجديد إلا بتحرير الفكر من العلم المدرسى العقيم . ولذلك كان لديكارت فى الجزء السادس من « المقال عن المنهج » أن يرجو « بدلا من تلك الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس إيجاد فلسفة عملية نستطيع بواسطتها أن نصبح سادة على الطبيعة ومسخرين لها »[1].

وإن تنبهنا إلى هذه الأقوال ومغزاها ، فهمنا الناحية العملية ، فى العلم الديكارتى والتى لازمت ديكارت منذ مشروع سنة ١٦١٩ ، بل منذ سنى دراسته بلافليش ؛ واستطعنا أن نقول فى شىء من الحرية أن العلمَ العامَ « أو الرياضة الكلية» ، mathesis universalis التى أسسها منهجه ، حلت فى عقله محل الرياضة الروحية التى تعلمها من اليسوعيين ، وأن التربية العقلية والعملية التى حصل عليها منهم قد أتت بأثمارها فى منهجه وعلمه ، وإن كانت تلك الأثمار مختلفة عما كان يتوقعه واحد من معلميه ، وعما كان يتوقعه ديكارت نفسه .

---

(١) ل . ص ١٣٤

يرمى منهج ديكارت إذن إلى وحدة الموضوعات ، إنما بمعنى علمى عملى لا بمعنى فلسفى . ولهذا السبب لا يمكن بأى حال من الأحوال أن نعتبر محاولة ديكارت فى الربط بين الظواهر وتوحيدها ، متجهة إلى فلسفة مثالية أو تصورية ، كما ادعى البعض . نعم إن ديكارت أشاد بوحدة العلوم وموضوعاتها فى الفقرات الأولى من كتاب « القواعد » ؛ ورأى أنه من الممكن إرجاع العلوم وموضوعاتها إلى وحدة العقل الإنسانى . ولكنه قصد بذلك فقط أن يرجع العلوم إلى العقل السليم الذى يدرسها ، إلى ذلك العقل الواحد ، « المشترك على التساوى بين جميع الناس » ، حسب عبارته فى بداية « المقال عن المنهج[1] » . وإننا لا نجد إشارة ما فى كتاب « القواعد » كله ، إلى محاولة لإخضاع الظواهر الطبيعية إلى النفس ، وقوانينها المشرعة ، كما هو الأمر عند كنط . — لا شىء من ذلك ، فى كتاب « القواعد » الذى لم يهدف بالمرة إلى دراسة الموضوعات والأشياء فى طبيعتها المطلقة ، إنما إلى دراستها بالنسبة للعلم ، وللعلم الرياضى بوجه خاص . بل لا شىء من ذلك أيضاً فى « المقال عن المنهج » الذى كان يهدف إلى الربط بين العلم والعمل .

قواعد المنهج إذن ، والمنهج ذاته كما يتبين من كتاب « القواعد » ، ومن « المقال عن المنهج » لايحوى مشروعاً ميتافيزيقياً ، ولا يشير إلى مشروع ميتافيزيقى فلسفى . ولم يبدأ ديكارت البحث فى الميتافيزيقا إلا بعد الانتهاء من كتاب « القواعد » وإلا فى مجال فلسفى آخر غير مجال المنهج . فالمنهج جزء لا يتجزأ من مشروع العلم الذى فكر فيه ديكارت من عام ١٦١٩ ، والذى أصبح فى « المقال عن المنهج » مشروع العلم العملى ، والفلسفة العملية .

أما ما يتخلل كتاب « القواعد» من فقرات وإشارات ومسائل ميتافيزيقية ، وأغلبها فى القاعدة الثانية عشرة ، فلا نستثنى منها الا مسألة واحدة سيكون لرأى

---

(١) ل . ص ٩١

ديكارت فيها أهمية ومنزلة كبرى فى فلسفته بعد «القواعد» وبعد المنهج ، .وهى مسألة وجود الله . إنه يمثل فى القاعدة الثانية عشرة ، على القضايا الضرورية بالقضية « أنا موجود ، إذن الله موجود » ، باعتبارها تقرر علاقة ضرورية بين موقفين ، يؤدى حتماً الاعتراف بالأول منها إلى الاعتراف بالآخر . ولكن ديكارت يلاحظ مباشرة أنه لو عكسنا القضية ، لما أصبح قبولها أمر ضرورياً فالقضية « الله موجود ، إذن أنا موجود » ، ليست قضية ضرورية[1] ؛ باعتبار أن وجودى ذاته ليس إلا أمراً ممكناً ، أى باعتبار أن وجودى مخلوق .

هذه هى الإشارة الفلسفية الوحيدة فى كتاب « القواعد » والتى كان ينبغى لنا ذكرها .

وما عدا ذلك ، فكل ما ورد فى الكتاب ، وخاصة فى القاعدة الثانية عشرة بصدد المسائل الميتافيزيقية ، فهو إما خليط من النظريات التى تعلمها ديكارت بالمدرسة ، وتلقنها عن معلميه ، أو مذكور لعلاقته بقضايا العلم وأغراض العمل .

وعلى ذلك فلابد لغاية بلوغ عالم ما بعد الطبيعة أن نخرج من المنهج ، بل من العلم أيضاً .

راجع القاعدة (١) الثانية عشر ل . ص ٥١

الفصل الثانى

ما وراء العلم

لعالم الظواهر الطبيعية وحدة تغلب على اختلاف الظواهر وتنوعها ، وحدة يفرضها العقل العلمى ، لغاية معرفة العالم ، وحدة علم ومعرفة ومنهج ، لا وحدة جوهر أو وجود . إن نظرة العلم إلى الظواهر الطبيعية أبعد النظرات عن الجوهر والوجود .

غير أن هناك فى عالم الظواهر أموراً يقررها العقل العلمى ، وهى القوانين الصارمة التى تخضع لها الظواهر أيا كانت ، والتى تهيىء الإنسان إلى السيادة عليها . وفى تلك الظواهر حقيقة ، وإن لم يكن فيها جوهر أو وجود . فى الطبيعة حقيقة رياضية يعرفها العالم بمجرد البصيرة والاستدلال ، حقيقة مصطنعة مفتعلة إلى حد بعيد ؛ لكن مبادءها فى النفس راسخة ثابتة ، وعناصرها ماهيات ، قائمة أمام بصيرتنا الذكية الصافية . ومهما كان من سلطتنا وسيطرتنا على الظواهر ، فإزاء تلك القوانين والمبادئ والماهيات ، كانت عقولنا ناظرة مسجلة ، مقررة فقط . وعلى أساس هذا النظر ، ينبنى العلم الصحيح والعمل الناجح .

للطبيعة إذن حقيقة رياضية ، يخضع لها العقل الإنسانى ، ويسير حسبها فى علمه وعمله ، مؤلفة من مبادئ المنطق والرياضيات والقوانين الثابتة للحركة ، ومن الماهيات والطبائع الثابتة التى تعمل منها تلك المبادئ وتلك القوانين . حقيقة يدركها الإنسان ببصيرته ، ولم يصنعها بعقله واستدلاله ، ولا يستطيع فيها تغييراً أو تبديلا ، حقيقة ثابتة أبدية .

هذه الحقيقة التى يستطيع الإنسان أن يبتكرها ، هل هى مطلقة ؟ هل هى حقيقة أولى يخضع لها كل عقل ؟ وهل يكون موقف كل عقل إزاءها موقف الناظر المسجل ؟

هذا هو مضمون السؤال الذى وضعه لديكارت فى عام ١٦٤٠ صديقه

مرسين بصدد رأى طالعه فى كتاب لايذكر ديكارت عنوانه . ومؤدى هذا الرأى أن الله خاضع لضرورة مطلقة ، لضرورة الحقائق الرياضية والمنطقية .

ويجيب ديكارت على هذا السؤال فى خطابات ثلاثة من أهم خطاباته الفلسفية ، كتبها على التوالى فى ١٥ أبريل وفى ٦ مايو وفى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ ،[١] يقرر فيها أن العقل الإلهى لا يخضع لتلك الحقائق ، كما يقرر أن تلك الحقائق ليست موضوعات خارجة عنه ، مفروضة عليه ؛ وأنها ليست مع ذلك جزءاً منه ، لأن الكل من الأجزاء — ولا فارق فى المرتبة بين الكل والأجزاء — بل أنها لا تنبعث منه ، ولا تصدر عنه ، حسب رأى أفلوطين ، كما تصدر الأشعة من الشمس[٢] . لأن الذى صدر ، رغم أنه دون هذا الذى صدر عنه ، إنما صادر بالضرورة ، ولا مرد لصدوره وفيضه . فهو مرتبط ضرورة بالذى صدر عنه ، كما يرتبط هذا الأخير به . وهو ما يمتنع تصوره فى الله ، الذى لا يخضع لشىء ، ولا يرتبط بشىء ، والذى يخضع له كل شىء . إله ديكارت ، غير آلهة اليونان ، لا يخضع مثلها لقضاء أو قدر[٣] . إنما هو ما يخضع له كل قضاء أو قدر ، وما يحوى القضاء والقدر من حقائق أو ضرورة ، هذا إن صح للقضاء والقدر اعتباراً ووجوداً .

وكيف تخضع لله الحقائق والقوانين التى يقررها العلم ؟ إننا نعرف معنى واحداً للخضوع ، ولا نعرف غيره ، وهو خضوع المخلوقات للخالق . فالله خلق هذه الحقائق[٤] ، وصنعها كما خلقنا وصنعنا ، خلقها بكونه أرادها وفهمها

---

(١) ولم ينشر خطاب مرسين . إنما يفهم مضمونه من خطابات ديكارت الثلاثة (أ . — م . المجلد الأول ١٣٥ — ١٤٢) وقد نشرنا الجزء الرئيسى من هذه الخطابات مع ترجمته فى نهاية كتابنا ص ١٨٨—١٩٣ .

(٢) أ . — م المجلد الأول ١٤١ .

(٣) ١٣٥ .

(٤) ١٤١ .

من الأزل[١] . ولا صحة لإدّعاء البعض أن العقل فى الله سابق على الإرادة؛ فلا سبق زمنى أو منطقى فى الله . إنما يريد الله ، ويعرف ويفهم فى نفس اللحظة ، وبنفس المعنى ، وفى وحدة كاملة مطلقة . وهذا المعنى يجاوز فهمنا . إن الله غير مفهوم لنا نحن المخلوقات . هذا لأنه القادر المريد ؛ ولأن قدرته لايحدها شيء ، كما أن حريته لا يفسرها أو يعينها شيء . فهو كان قادراً على جعل القضية — التى تقول أن أقطار الدائرة متساوية — كاذبة ، كما كان قادراً على عدم خلق العالم[٢]. وإن بدت لنا هذه الأقوال غير معقولة ، فلأننا لانفهم سرها ، ولأننا لا نفهم القدرة الإلهية ذاتها ، وهى صفة الله العليا .

وهناك علامة بينة على خضوع الحقائق الأبدية لله ولقدرته : أننا قادرون على فهمها ومعرفتها . فتلك الحقائق لا تسمو إذن بكثير على المستوى الإنسانى ، وإلا ما فهمها الإنسان ولا عرفها . وما كان فى مستوى الإنسان مفهوماً له ، معلوماً لديه ، فهو مخلوق مثله ، خاضع لقدرة الله وحده[٣] .

هذا هو رأى ديكارت فى السؤال الذى وضعه له مرسين . وقد يبدو أن فى هذه السؤال مفاجأة لديكارت : لأنه سؤال فى موضوع فلسفى شائك ، ولأن ديكارت لم يعلن حتى الآن فلسفته ، وربما لم يكن قد شرع فيها . — أما إجابة ديكارت على السؤال ، فهى أيضاً مفاجأة لمرسين ، لما تضمنته هذه الإجابة من مواقف خطيرة ، ولأن ديكارت يصرح فيها بأن السؤال الموضوع له ، ليس غريباً عنه ، وأنه مرتبط فى نظره بالمسائل الفلسفية الرئيسية التى اشتغل فيها ، حسب قوله[٤] ، أشهراً كاملة ، وكاد يكوّن رأيه فيها ، وإن لم يعبر عن هذا الرأى تعبيراً نهائياً . ورأيه بوجه عام ، أن الفلسفة ، إذ تعتمد قبل كل شيء ،

---

(١) ١٣٩ ، ١٤٢ .
(٢) ١٤١ .
(٣) نفس المجلد ١٤٠ .
(٤) ١٣٥ .

على معرفة الإنسان لذاته ولله[١] ، تقوم على إثبات وجود الله . ويفخر ديكارت بأنه قد وصل إلى دليل على هذا الوجود يحاكى فى دقته أدلة الهندسة[٢] .

إنه من الصعب على من يطالع ما كتبه ديكارت فى ذلك الوقت أو بعده حتى صدور « المقال » فى عام ١٦٣٧ ، أن يُكوّن فكرة ما عن هذا الدليل ، وعن صلة الله بالنفس . أيكون الدليلُ المقصودُ ، هو ذلك الذى سيطلق عليه فيما بعد اسم « الدليل الوجودى » ، والذى يشبهه ديكارت فى « المقال » وفى «التأملات» ببراهين الهندسة ؟ هذا أمر ممكن ومحتمل . إلا أنه ليست هناك علامة تدل على أنه وصل إلى صياغة هذا الدليل حوالى عام ١٦٣٠ ، بما أنه لم يشر إليه فيما كتبه فى ذلك الوقت أو بعد ذلك حتى عام ١٦٣٧ ؛ وبما أنه لم يترك أثراً ما لتأليفه الفلسفى الذى حدث مرسين عنه فى تلك الخطابات .

والموقف الوحيد الذى نعرف أن ديكارت اتخذه بصدد وجود الله هو ذلك الذى عبر عنه ، كما رأينا[٣] ، فى كتاب القواعد » بالقضية الضرورية « أنا موجود فالله موجود»[٤]؛ أى أنه يمكن إثبات وجود الله عن طريق معرفة الإنسان لذاته ولوجوده الشخصى . وسواء وجب اعتبار هذه الإشارة دليلاً بالمعنى الدقيق ، أو مثالاً على قضية ضرورية ، فهى على كل حال إعداد لدليل على وجود الله من أهم الأدلة التى عرضها ديكارت فى « التأملات » وفى غير « التأملات » من الكتب[٥] . وعلاوة على ذلك فتلك الإشارة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموضوع الحقائق الأبدية ، وباعتبار الله خالق تلك الحقائق . إذ واحد من أمرين : أما أن الله خلق

---

(١) ١٧٢ – ١٧٣ .

(٢) ١٣٥ .

(٣) راجع فيما سبق ص ٩٠ .

(٤) القاعدة الثانية عشرة ل ٥١ .

(٥) وهو الدليل الذى يعتمد على القضية الشهيرة « أفكر إذن أنا موجود » . راجع صفحة ١٦١ وما يليها فى كتابنا هذا .

تلك الحقائق ، كما خالق الإنسان الذى يعرفها ؛ أو أن تلك الحقائق غير مخلوقة ، وبالتالى وجب اعتبارها فى مستوى الله ، سواء لأنها مفروضة عليه ، أو لأنها جزء من عقله . ولا يمكن أن تكون فى مستوى الله القادر ، بما أننا نحن البشر عاجزون عن فهمه ، بينما كنا قادرين على فهم تلك الحقائق[1] . حقائق العلم إذن خاضعة لله ، لأنه خالقها .

وإن ثبت هذا ، استطعنا أن نخمن السبب الرئيسى الذى شجع ديكارت على اتخاذ هذا الرأى فى هذه المرحلة من حياته وتفكيره ، وعلى أن يجاوز به ميدان العلم والمنهج الذى هو فيه ، إلى ميدان ما وراء العلم وما وراء الطبيعة . ونظن أن السبب إرادة ديكارت إنشاء علم طبيعى مضمون ، موثوق به فى يقينه وفى تطبيقاته . ولا شىء أضمن لهذا اليقين ، من أن تكون أصول الحقائق العلمية بين مخلوقات الله ، وأن تكون فى مستوى الإنسان . إذ يصبح من الممكن عندئذ أن يعتمد الإنسان على معرفة تلك الأصول ، وأن يركب بفضل تلك المعرفة ، ظواهر مماثلة لتلك التى تمده بها الطبيعة ، وأن يصبح بذلك سيداً ومسيطراً على العالم[2] .

هذا هو السبب المحتمل الذى جعل ديكارت يقرر فى عام ١٦٣٠ ضرورة إرجاع الحقائق العلمية فى أصولها الأولى إلى القدرة الإلهية الخلاقة .

بقى أن تكون تلك القدرة مجاوزة للإنسان الذى يعترف بها دون أن يفهم فيها شيئاً . وأن يكون الأساس الأول للبناء العامى غير مفهوم للإنسان . نتساءل : كيف جاءت لديكارت هذه الفكرة فى أساس العلم وحقائقه ؟ إنها فكرة لا يمكن للفلسفة البرهنة أو التدليل عليها ، فكرة صفة فى الله لا نستطيع فهمها على الإطلاق . لا يمكن أن تكون صادرة إلا عما كان فوق العلم

(١) خطاب ديكارت إلى مرسين فى ٦ / ١٦٣٠/٥ .

(٢) « المقال عن المنهج » الجزء السادس ل ١٣٥ .

والفلسفة ، أى فى نظرنا ، عن الدين .

ولدينا نص غريب كتبه ديكارت فى « الخواطر الخاصة » فى عام ١٦١٩ أى فى نفس العام الذى جاءت له فيه فكرة مشروع « العلم العجيب » . إنه يقول : «إن الله عمل عجائب ثلاث : خَلْقَ الأشياء من لا شىء ؛ الحريةَ الإنسانية ، الإنسانَ الإلهى . (أو المسيح[١])» وغريب أن يجمع ديكارت فى نص واحد بين الحرية الإنسانية ، وقدرة الله الخلاقة ، وسر الدين وعقيدته فى المسيح ، كلمة الله . إلاأن ذلك الجمع يصبح مفهوماً لو عرفنا أنه صدر عن مفكر يعطى أهمية كبرى للأمور الثلاثة ويؤمن بها . فعلى الحرية تقوم التبعة الإنسانية ؛ وعلى الخلق يقوم العالم والعلم ؛ وفى المسيح الدين كله . ثم لو عرفنا أن هذا الجمع صادر عن مفكر يرى فى هذه الأمور الثلاثة ، ناحية يغيب على الإنسان فهمها ؛ ولو عرفنا أخيراً أنه صادر عن تلميذ قديم لليسوعيين الذين كانوا ، كما رأينا ، يوصون بالطاعة المطلقة فى أمور الدين ، وأنه يصرح مثلهم بأن حقائق الدين فوق مستوى العقل الإنسانى[٢] . ويتفق ديكارت واليسوعيين على أن مفتاح العمل والنجاح يكون بالاعتراف بأن الإنسان مخلوق homo creatus est ، وبأنه حر أيضاً .

إن نظرية خلق الحقائق الأبدية ، التى عبر عنها ديكارت فى عام ١٦٣٠ ، أى إبان دراساته العلمية ، وبعد تكوين منهجه العلمى ، إنما هى أثر أول للتفاعل فى عقله بين يقين صادر عن العلم والمنهج ، وبين يقين سابق على العلم والمنهج ، يقين فى وجود الله وفى قدرته العليا .

وتمهد تلك النظرية لفلسفة ديكارت الأصيلة ، تمهيداً مزدوجاً . فمن ناحية مهما كان من آراء ديكارت الفلسفية فى عام ١٦٣٠ ، ونكاد لا ندرى عنها

(١) أ . — ت المجلد العاشر ص ٢١٨ .
(٢) « المقال عن المنهج » ل . ص ٩١ .

شيئاً ، فإن فلسفته تبدأ بالشك. ومن يعرف رأى ديكارت فى طبيعة الحقائق العلمية وفى أصلها وفى خلق الله لها ، يفهم أن تبدأ الفلسفة بالشك . لا الشك فى قدرات الإنسان الحسية أو العقلية فحسب ، بل الشك فى العلم ويقينه ، وفى موضوعات العلم وحقائقه ، أياً كانت ، ومهما كانت ترتيبها فى اليقين . ومن ناحية أخرى : بما أن تلك النظرية تعتبر العلم وموضوعاته وحقائقه كما لو كانت فى تصرف الإنسان ، لأنها مخلوقات مثله ، ولأنه يستطيع استخدامها فى تقدم علمه وفى إنشاء صناعته ، فتلك النظرية تعد الإنسان إلى الرجوع إلى نفسه ، وإلى تعرف مرتبته فى الوجود ، بين إله القدرة السامية وبين موضوعات العلم وحقائقه . وعندما يعرف الإنسان مركزه هذا يستطيع أن يصبح فيلسوفاً : فالفلسفة ليست إلا معرفة الإنسان لذاته ولله[1].

القسم الثانى: الفلسفة الأولى

الفصل الثالث
من الشك إلى اليقين

إن استلهمنا روح « التأملات » ونصها ونص « المبادىء » أيضاً فهمنا أن الفيلسوف لا يبحث عن موضوعات خارجة على النفس بعيدة الموطن عنها، ولا عن مواد تصلح لبناء العلم وإنشائه، إنما عن مبادىء فى النفس ذاتها مبادىء أولى يقوم فيها اليقين النظرى المطلق، اليقين العاصم من الأخطاء.

ولهذا البحث عن مبادىء أولى اسم فى لغة ديكارت هو الشك[1]. الشك فى كل ما احتمل شكا أى فى كل ما لم يتمتع بمزية اليقين المطلقة. فالشك خطوة التأمل الفلسفى الأولى وخطوته الأساسية. فإن أدى بنا إلى المبادئ الأولى كان السبيل إلى اليقين الفلسفى. والشك ذاته تأمل قائم فى الزمن، فله بالضرورة مراحل تنتظم من الأبسط إلى الأصعب، تؤدى فى نهايتها إلى نتيجة قد تكون سلبية نقف عندها، وقدتكون إيجابية تفتح أمامنا الطريق إلى اليقين الفلسفى الكامل.

والشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها: فخبرتى بالخطأ وتعرضى له منذ عهد بعيد واحتمال تجدده بفعل تلك الأحكام التى خضعتُ لها ولم أتبين صحتها، سواء كانت أحكاماً فرضها الغير علىّ من معلمين أو مرشدين أو من وكل إليهم أمرى، أم أحكاماً فرضها على الحس والخيال — وتعرضهما للخطأ معروف — إن كل هذا يدعونى إلى الشك.

ويلزم الشك فى جميع مصادر تلك الأحكام: فيما بقى فى نفسى من علم تلقيتُه فى الماضى، وفى هذا الماضى كله، فى الحواس والخيال، أيا كانت تعاليمها. إذ لو خدعتنى هذه الأشياء مرات، فما الذى يمنعها من أن تخدعنى

(١) « مبادىء الفلسفة » المقدمة ل. ٤٢٤

دائماً[1] ؟ عليّ إذن اتخاذ خطة الشك . وما معنى خطة الشك بالضبط ؟ ليس معناها التردد فى قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار فى هذا التردد والتأرجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الأحكام أو تصوره أو التفرج عليه إن صح القول . إن معناها عدم التردد أى العزم على عدم « اعتبار » هذه الأحكام وعدم الاهتمام بها وبمرتبتها من الخطأ أو الصواب . فأى اهتمام من هذا القبيل ، أى تقدير لمرتبة الأحكام من الصدق والكذب ، لعب بالنار وتعريض اليقين إلى الدمار . إن الشك هو العزم على « عدم الالتزام» بالأحكام المذكورة، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضية لم نتبين صحتها أو عن الحس أو عن الخيال .

ويؤيد سلامة خطتنا هذه ما يطرأ لنا فى النوم من أحلام . فقد تمثل لنا أثناءها أشياء لا تقل قوة وحيوية عن موضوعات اليقظة ، إلى حد أنه يكاد يكون من المتعذر إيجاد تمييز قاطع بين أحوال النوم واليقظة .[2] وإن كان الأمر كذلك فما يدرينا إن لم يكن هذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه أثراً من آثار الخيال الخداع ، أثراً أقوى وأثبت من جميع أحلام النوم ؟ ولا عبرة هنا بما يقال من أن أوجه الحياة العملية تؤيد أحداث اليقظة وتنكر أحلام النور . إذ لا يكفى فى ميدان اليقين النظرى الفلسفى أن نلتجئ إلى معايير الحياة العملية .

غير أن الإنسان ليس كائناً حاساً متخيلاً متذكراً فحسب ؛ إنه كائن ناطق أيضاً يعتمد على عقله ، فى التبصر والاستدلال . ومن المتفق عليه أن هناك علماً واحداً على الأقل يبدو فيه ذلك الاعتماد ضامناً للانسان من الخطأ وهو العلم الرياضى . ولكن التجربة لا تؤيد ذلك الاتفاق تمام التأييد . فكم من مرة أخطأنا بل أخطأ أبرع الرياضيين فى براهين هذا العلم ؟ وإن حدث ذلك مرات

(١) التأمل الأول ل . ١٦١

(٢) التأمل الأول ل . ١٦١ — ١٦٢

فما يدرينا نه لا يحدث دائماً[1] ؟ أليس من الحكمة إذن أن تتخذ خطة الشك إزاء الأحكام الرياضية ذاتها وأن نقرر « عدم الالتزام » بها ؟

وقد يبدو فى هذا الموقف مغالاة وتكلف بعيدان لا يقبلهما عقل متزن . إذ حتى او سلمنا بأن موضوعات العالم المحسوس مؤلفة يدخل الخيال فى تأليفها ، وبأنها تحتوى على كيفيات كاللون والصوت والطعم والرائحة التى لا نتصورها تصوراً جلياء حتى لو سلمنا بهذا إلا أنه لا يمكننا أن نسلم بأن طبائع مثل الامتداد وما يتبعه من شكل وعدد وحركة لا تحتمل علماً وثيقاً . ن هذه الطبائع موضوع تفكير واضح ، ولكل واحدة منها فكرة واضحة فى النفس . وإن كان من المحتمل أن يكون العالم المحسوس ، عالم اليقظة والعمل من آثار الخيال ، فلا يمكن افتراض عدم وجود امتداد فى العالم أو شكل أو حركة ، بما ان جميع هذه الأشياء موضع تفكير واضح متميز[2] .

غير أن هذا الافتراض ممكن ومحتمل وقوى الاحتمال أيضاً . إذ فى نفسى فكرة عن إله أوضح ما يوصف به القدرة الكاملة اللامتناهية ويستطيع إذن أن يبتكر عالماً خيالياً لا وجود له ، يصدره فينا ويظهره لنا على النحو الذى تُصْدر عليه أخيلتنا الإنسانية أحلاماً تملأ نفوسنا بمشاعر الخوف كما تبعث فيها مشاعر الأمل والرجاء .

إنه يستطيع ذلك وأكثر من ذلك . فهو قادر على أن يظهر أمام أعين عقلنا امتداداً هندسياً وتغيرات فيه وعلاقات عددية ، وإن لم يوجد فى العالم شيء من ذلك ، كما يستطيع أن يتسلط بقدرته على أقوى العقول فيجعلها تخطىء حتى فى حكم البراهين وأوضح البصائر[3] .

---

(١) المقال الجزء الرابع ل . ١١٣ ؛ « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة : ٥ .
(٢) التأمل الأول : ل . ١٦٣ .
(٣) التأمل الأول : ل . ١٦٣ . « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة : ٥ .

وإن صح ذلك ألا ينهار العلم الطبيعي من أساسه ؟ ألا تختفي الموضوعات ومعها كل يقين طبيعي موضوعي كنا نعتز به في الماضي ؟

إلا أن افتراض إله خداع مثل هذا من الأمور التي لا تسيغها النفس ولا تقبلها لسببين واضحين وهما : أن خطة الشك التي اتخذناها تتعارض وهذا الافتراض ثم أنه لا يمكن التوفيق بين فكرة هذا الكائن الخداع وبين فكرة الله التي انطبعت عليها نفوسنا سواء صدقت هذه الفكرة أم كذبت . لكن هذين السببين رغم وجاهتهما لا يكفيان لإقصاء خطر الخداع على الإنسان ولا يغنيانه عن الدفاع عن نفسه بفضل خطة الشك المذكورة . وإن صح أننا لم نتثبت بعد من من وجود إله هو أصل وجودنا فمهما كان من طبيعة هذا الأصل وسواء اعتبرناه إلهاً أو أرجعناه إلى القضاء والقدر أو إلى ضرورة عمياء أو إلى قدرة خفية في نفوسنا ، فإن أي واحد من هذه الفروض لو تحقق لن يقضي على قابليتنا للخطأ ولن يثنينا إذن عن اتخاذ خطة الشك والاعتماد عليها[1].

ومن ناحية أخرى إن صح أن افتراض إله قادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التي طبعت عليها نفوسنا — فإننا نتصوره بفطرتنا كائناً كله خير وطيبة — إذ اصح هذا ، أمكن افتراض كائن روحي دون الله في كماله ولكنه قوي ماكر لا تقل قوته عن مكره يستطيع أن يسيطر على أنفسنا ويخدعها في أبسط الأمور وأكثرها تعقيداً وأن يظهر لنا ما كان صادقاً كأنه كاذب والعكس . وإن كنا معرضين لسيطرة مثل هذا الكائن فهل يمكن بعده تأكيد أي شيء في العالم أو في علمنا ؟ وهل هناك بعد ذلك أرض أو سماء أو حيوانات أو بشر[2] ؟ .

هذا فرض عجيب ونستغرب ألا يقيم ديكارت ضده اعتراضاً كما عمل بصدد فرض الإله الخداع ؟ وما معنى هذا الفرض الذي يطلق عليه في العادة اسم فرض « الشيطان الماكر » ؟ وما معنى تدخله في الفلسفة أي في ميدان لا بد أن تكون

---

(١) التأمل الأول : ل . ١٦٤ — ١٦٥ .

(٢) التأمل الأول : ل . ١٦٥ .

حدوده ومعانيه واضحة كل الوضوح ؟ وهل هذه العبارة « الشيطان الماكر » من العبارات التى تحمل معنى فى التجربة الفلسفية الإنسانية ؟

واضح أنه لا يمكن أن نكون هنا بصدد اعتقاد دينى فى شيطان أو روح خبيث يتسلط على الإنسان ، كما كانت تتسلط أرواح الشياطين على المرضى الذين كان يشفيهم الأنبياء والرسل. وإن لم يكن الأمر كذلك، فهل نحن أمام مجرد فرض اتخذه ديكارت للذهاب فى الشك أبعد مذهب ، إلى الحد الذى تصبح معه خطة الشك ذاتها غير مقبولة ؟ إلا أن كلام ديكارت لا يوحى بهذا المعنى على الإطلاق . ويبدو أنه كان جاداً فى فرضه ، دون أن يقصد مع ذلك الكلام عن شيطان حقيقى . إذن ما قصده بالضبط ؟

أمر مؤكد أن ديكارت لم يشر إلى فرض « الشيطان الماكر » لا فى « المقال عن المنهج » ولا فى « مبادئ الفلسفة » . وقد يقال أنه لا محل لتلك الإشارة فى صفحات « المقال » وهي على ما هى عليه من الإيجاز والتبسيط الفلسفى . أما كتاب « مبادئ الفلسفة » ، فد يكارت يكتفى فيه بفرض الإله القوى القادر[1] الذى يستطيع خداعنا على نحو دائم ، والذى يتأدى فيه من هذا الفرض إلى إثبات اليقين الأول ذاته . أما « التأملات » فهى لا تضع فرض الشيطان الماكر عرضًا واتفاقاً إنما تقف عنده ، ثم تعيد ذكره فى لحظات اليقين[2] ، دليلا على أن الفرض ، ما زال ماثلاً فى عقل الفيلسوف — ولكن « التأملات » التى تذكر هذا الفرض فى بحر اليقين تذكر أيضاً فرض الإله القادر فى مواضع ومناسبات لا تشير فيها إلى فرض « الشيطان الماكر »[3] على الإطلاق . ألا يصح إذن أن نعتبر هذا الفرض الأخير بديلاً مؤقتا عند ديكارت للفرض الذى لم ينبذه لحظة واحدة أى فرض الإله القادر الخداع ؟ أليس من الممكن أن يكون الخطر الحقيقى الذى يتعرض

---

(١) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول : فقرة ٥

(٢) التأمل الثانى : ل ١٦٧ ، ١٦٨

(٣) التأمل الثالث : ل ١٧٧

له اليقين والعلم صادراً عن القدرة الآلهية ؟ ألا يصدر شكنا أولا وآخراً عن اعتقادنا بوجود إله قوى قادر إلى حد نصبح معه معرضين طول الوقت إلى الخداع فى كل شيء ؟

فالله القادر بإرادته وحريته الكاملتين على الخلق وعدم الخلق قادر بالأولى على أن يحملنا على الاعتقاد بوجود عالم محسوس وعلى تصور عالم معقول، دون أن يكون شيء من ذلك موجوداً . فكرة الله القادر هى إذن أساس جميع البواعث على الشك . وقد رأينا خطر تلك الفكرة فى مسألة الحقائق العلمية الثابتة[1]. نقول: إن الشك المطلق الذى أراده ديكارت ليس إلا التعبير الفلسفى عن نظرية خلق الحقائق الأبدية . بل إن فرض « الشيطان الماكر » الذى بلغ به ديكارت فى « التأملات » قمة الشك ليس إلا بديلاً لفرض إله قادر على خلق الحقائق خلقاً ، وقادر بالتالى على إعدامها . ألم نر ديكارت فى خطاباته إلى مرسين فى عام ١٦٣٠ يقرر أن الله كان قادراً على جعل أقطار الدائرة غير متساوية أو على عدم خلق العالم ؟ [2]

وإذا صح كل ذلك فما الذى يبقى للفيلسوف ؟ .

يبقى أن خطة الشك أسلم الخطط إزاء جميع الفروض السابقة . إنها الحزم بعينه ، إزاء أى أعتقاد أو رأى أو حكم فى أى ميدان من الميادين، فى العالم المحسوس أو فى العالم المعقول، وفى جميع العلوم على حد سواء . — ويقضى الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم «كأنه كاذب» وبالتالى بعدم الالتزام بحكم من الأحكام . يقضى الشك بالتوقف عن الحكم أو « التعليق » époqué كما قال اليونان . فهذا الموقف إن لم يكفل للإنسان أى يقين إيجابى فهو يضمنه على الأقل من الوقوع فى الخطأ .

---

(١) انظر فيما سبق الفصل الثانى .

(٢) فى خطاب ١٦٣٠/٥/٢٧ (أ . — م . المجلد الأول ص ١٤١) .

اليقين :

يمتاز الشك الذى قصده ديكارت بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفى ، بل ليس بدايتها ولا الشروع فيها . إنه البحث عن نقطة البداية ، عن النقطة التى يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها . فالشك هو المرحلة الأولى، هو التأمل الأول فى الفلسفة، وهو طريق الاكتشاف الفلسفى .

إن الشك يهدينا إلى نقطة البداية ، إلى مبدأ الفلسفة وأساسها الأول . وكيف يكون ذلك ؟ هل يحتمل بعد ما ذكرنا أن نتيقن من شىء أو نؤكد شيئاً ؟ هل يمكن أن نثبت وجوداً ما ؟ يبدو أن لا حس ولا علم ، ولا عالم ثابت ، ولا أرض ، ولا سماء ، ولا أشجار ، ولا بشر أيضاً . وأنا ؟ ألست موجوداً ؟ ألست هذا الجسم المتحرك وتلك الرأس المهتزة وتلك الأقدام التى تطأ الأرض ؟ كلا . فلاشىء ثابت من ذلك[1] ؛ وقد لا يكون كل ذلك إلا أضغاث أحلام . إنى أشك فى جميع تلك الأشياء، فى رأسى وجسمى وقدمى وفى حواسى كلها الخارجية والباطنية .

إنى أشك . هذا أمر ثابت . وإنى أفكر . فلا فارق بين كونى أشك ، وكونى أفكر . وطالما كنت أفكر ، فأنا الذى أفكر موجود حتماً .

ولكن ألا يمكن أن أكون مخطئاً أو منخدعاً فى هذا ؟ ألم أفترض منذ لحظة أنه ربما وجد كائن قوى جدا ماكر يستطيع التسلط على نفسى فيجعلنى أعتبر ما كان كاذباً على أنه صادق ؟ فليكن . وليفترض هذا الكائن الماكر الخداع . وليخدعنى ما شاء أن يخدعنى فإنه لن يمنع من أن أكون، طالما كنت أفكر أو أشك . «أفكر إذن أنا موجود» . هذه القضية صادقة بالضرورة كل مرة[2] تلفظت بها أو تصورتها فى نفسى .

---

(١) التأمل الثانى ل . ١٦٧ .

(٢) التأمل الثانى ل . ١٦٧ . طالع فى الشك واليقين نصوص « مبادىء الفلسفة » المنشورة فى نهاية الكتاب من ص ١٩٤ إلى ص ٢٠٠.

أفكر إذن أنا موجود . هذا هو اليقين الذى يفاجئنا به ديكارت . يقين أول ومعرفة أولى . وبصدد هذا اليقين لا بد مع وضع سؤالين على الأقل . أولهما . ما موضوع اليقين ؟ والثانى . ما قيمة اليقين وما الذى يمكن إقامته عليه وبفضله ؟

لننظر للسؤال الأول: ما موضوع هذا اليقين الأول، هذه المعرفة الأولى التى عبرنا عنها بالقضية « أفكر إذن إنا موجود » ؟

أنا موجود . ولكن ما أنا ؟ أنا أفكر وأنا موجود طالما كنت أفكر ، إذ قد يتأتى لى أنى لو توقفت عن التفكير لتوقفت كذلك عن الوجود[1] . وإذا كان وجودى يعتمد إلى هذا الحد على تفكيرى ، وجب أن أقول إنى كائن مفكر ، أى موجود له صفة التفكير . والوجود الذى له صفة ما ، الوجود الموصوف ، هو الجوهر بالذات . وعلى ذلك فأنا شىء مفكر ، أنا جوهر مفكر[2] .

ما معنى قولى أنى جوهر مفكر ؟ ما قصد ديكارت من استخدام كلمة جوهر ومن اعتبار اليقين الأول يقينا بوجود جوهر ؟ لا بد من الإجابة على هذه الأسئلة . وما دامت كلمة « جوهر » من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحاً فى رفضها ، فلا بد أن يكون له رأى آخر فى الجوهر .

ليس الجوهر فى نظره مقوماً لأعراض مختلفة . فلا محل لذكر الأعراض عند الكلام عن النفس . إن ديكارت يُعَرِّف نفسه ويخصها بالتفكير ، والتفكير أبعد الأمور عن الأعراض والأشياء العرضية إلى حد أن توقفى عن التفكير معناه التوقف من الوجود . وليس جوهر الأنا مع ذلك مؤلفاً من صورة ومادة ، من نفس وجسم ، فلا موضع حتى الآن للكلام عن الجسم أو المادة ، ما دام اليقين عن النفس وحدها ، لا عن أى شىء آخر . أيقال إذن أن الأنا جوهر

---

(١) التأمل الثانى : ل . ١٦٩ .

(٢) التأمل الثانى : ل . ١٦٩ .

له صفة التفكير تُحملُ عليه ، كما تُحملُ المحمولات على الموضوع فى القضية ؟ أيكون « الأنا » موضوعاً محموله الرئيسى والأول والوحيد هو التفكير ؟ أمر واضح أن الجوهر فى نظر ديكارت لا يَحملُ شيئاً ولا يُحملُ عليه شىء ، وأن التفكير بالتالى ليس صفة محمولة . وأمر واضح آخر أن للجوهر كيانا خارج صفة التفكير وإن كانت هذه صفته الرئيسية .

الجوهر هو الأنا . فأول وأهم أمر يعنى به ديكارت بعد الشك بل وإبان الشك ذاته ، إنما هو تقرير وإثبات شخصيته ، التقرير بأنه قائم موجود، موطد الأقدام فى الوجود . أنا أشك، أنا أفكر ، أنا موجود ، أنا أؤكد وجودى ، مهما كانت بواعث الشك . أنا أقرر وجودى مهما حاول الشيطان الماكر خداعى[١] . أنا أقرر وجودى حتى أمام الله الخالق القادر[٢] . أنا أشك أى أنا أرفض الارتباط بأى قضية أجد فيها احتمالا ولو ضعيفاً للخطأ . وبما أن كل قضية تحتمل الخطأ ، كان الشك رفض الارتباط بأى قضية ، بأى موضوع ، بأى كائن ، رفض الرضوخ ، أى الحرية فى أقوى معانيها . ولذلك كان الشك أقوى سلاح ضد فرض الكائن الماكر لأن الشك علامة على قدرة هى حريتى الشخصية . بل نقول لذلك كان الشك ذاته رداً أو رد فعل على فكرة الله القادر والخالق للحقائق[٣] . فهو علامة على قدرة قد لا تستطيع شيئاً فى العالم ، قد لا تستطيع إثبات حقيقة واحدة ، إنما تستطيع على الأقل محاولة تجنب الخطأ[٤] .

هذا هو الشك . إلا أن الشك ليس اليقين . هو ظهر الحقيقة وخلفها ، إن صح القول . وعلى ذلك كان وجهها وجودى أنا الذى أشك، أنا الذى أفكر .

---

(١) التأمل الثانى : ل . ١٦٧ .

(٢) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة : ٥ .

(٣) انظر الفصل الثانى .

(٤) « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول فقرة : ٦ .

الجوهر هو الأنا ؛ هو الشخصية بأقوى معانيها ، ما دام الأنا يَثبتُ أمام أقوى العوامل التى تحاول القضاء عليه .

اتخذ ديكارت هذا الموقف وافتتح به فلسفته والفلسفة الحديثة كلها . ولم يتبع فى ذلك لا أرسطو ولا فيلسوفاً من فلاسفة العصور الوسطى الشرقية أو الغربية[1].

الجوهر إذن هو نفسى ، هو الأنا . ولكن السؤال يتجدد . وما أنا ؟ والإجابة على السؤال مزدوجة . فمن ناحية أنا كائن غير تفكيرى ؛ فالتفكير فعلى أنا أو صفتى ، وليس ذاتى . ومن ناحية أخرى ، يبدو أن هناك تعادلا تاماً بينى أنا وبين تفكيرى . أنا جوهر . ثم لهذا الجوهر صفة لا تخرج عنه ، هى التفكير . لننظر للعبارة الأولى أنا جوهر :

يقول ديكارت فى التأملات « أنا شىء مفكر . . . أى أنا شىء يشك ويتصور ويقرر وينفى . . . ألست أنا هذا الكائن بعينه الذى يكاد يشك فى كل شىء والذى يفهم مع ذلك ويتصور بعض أشياء ...؟[2]» ويشير ديكارت إشارة واضحة فى كلامه هذا إلى ضرورة التمييز بينى أنا الشىء أى الموجود الجوهرى ، وبين الفعل الذى أقوم به أو الصفة المتعلقة بى . — ثم إنه يقرر رداً على هوبز الفيلسوف الإنجليزى أنه عقل وتفكير وفهم ، بمعنى أن هذه الأفعال تصفه وتخصه ، ولكنها ليستْ ذاته . إنه الشىء الذى يتعقل ، الذى يفكر ، والذى يفهم [3] . — ثم يقول أخيراً فى الحديث مع بورمان Burman ، وهو

---

(١) لنتذكر بهذا الصدد رد پسكال على هؤلاء الذين ادعوا أن ديكارت استعار قضيته « أفكر إذن أنا موجود» من القديس أوغسطين. فهناك فارق عظيم كما يقول پسكال«بين كلمة تكتب عرضاً ، وبين تفكير عميق فى هذه الكلمة ، يؤدى إلى سلسلة من النتائج » (مؤلفات بسكال . طبعة برانشفيج . الصغيرة ص ١٩٣) .

(٢) التأمل الثانى ل . ١٧٠ .

(٣) الإجابة على الاعتراضات الثالثة ص ٢٩٣ .

مما كتبه فى أواخر حياته، أن جوهر الأنا لايقتصر على أن يكون صفة الأنا . ثم يتساءل : ألن يكون الجوهر إذن عدة صفات ، مثل الشك والرغبة والإرادة والإحساس ؟ ألن يكون مجموع الصفات ؟ يقف ديكارت أمام السؤال ، ويعيده فى الحديث . ثم يجيب عليه بعد ذلك إجابة قاطعة « لا بد من افتراض الجوهر ، علاوة على الصفات . وبما أن النفس شيء مفكر ، فهى، علاوة على التفكير ، الجوهرُ المفكر (١) » .

وقصد ديكارت واضح فى هذا الإلحاح . فالجوهر لا يُعرفُ مباشرة وفى ذاته . إنه لا يُعرفُ إلا بصفاته المميزة ؛ ولكنه ليس صفاته . إنه أمرٌ آخر ، لأن الصفات متعلقةٌ به ، مضافة منسوبة إليه . أما هو فليس متعلقاً بشيء ، أو منسوباً إلى شيء . إنه الوجود المطلق ، بينما كان وجود الصفات وجوداً نسبياً . إنه الوجود من حيث هو وجود . إنه موضوع الفلسفة الأولى ، موضوع علم ما وراء الطبيعة .

بعد أن نظرنا فى الجوهر لننظر الآن فى صفة هذا الجوهر ، فى صفة التفكير . إن التفكير وحده يكشف عن وجودى الجوهرى أى عن جوهر نفسى . والتفكير يكشف عن هذا الجوهر لأنه صفة الجوهر الأساسية ، صفته العميقة ، الداخلة فى أساسه ، المتغلغلة فيه ، التى تتحد به ويتحد بها . فأنا أشك ، أنا أريد ، أنا أرغب ، أنا أحكم ، أنا متيقن . جميع هذه الأفعال أفعال تفكير وبصدد كل منها أستطيع أن أقرر أنى موجود . وأستطيع أن أقرر ذلك أيضاً ، بصدد أفعال أخرى يبدو أنها مختلفة عنها ، مثل الخيال أو الإحساس ، وإن كان هذان الفعلان يفترضان وجود جسمى ووجود أجسام خارجية ، ولم يكن شيء من ذلك ثابتاً ، فإن الخيال تفكير ، لأنه حتى إن لم يكن للجسم الذى أتخيله وجود، فأنا الذى أتخيله موجود؛ وكذلك هو الأمر ، فيما يتعلق بالإحساس .

---

(١) « الحديث مع بورمان » طبعة آدام (باريس سنة ١٩٣٧) ٣٢ – ٣٥ ؛ ٤٠ – ٤١ (أ . – ت المجلد الخامس ١٥٤ – ١٥٥ ؛ ١٥٦) .

كذلك هو الأمر ، فيما يتعلق بأفعال جسمي ذاته ، كالمشى أو التغذى . وحتى إن لم يكن للجسم الذى يقوم بتلك الأفعال وجود ، فإنه يبدو على الأقل واضحاً أنى أنا الكائن الذى تنسب إليه تلك الأفعال ، لأنى أحس بالمشى ، أو التغذى وهذا الإحساس مظهر من مظاهر تفكيرى (١).

وجميع هذه الأفعال تابعة لصفة التفكير وتمثل صفة التفكير . وذلك كما رأينا لسببين أولهما : أنى أنا الذى أقوم بكل منها ، فهى مناسبات ومظاهر لقيامى أنا فى الوجود ومناسبات أيضاً لمعرفتى لنفسى ولتقرير وجودها . والسبب الثانى : أن هناك فى هذه الأفعال صفة واحدة مشتركة ، خاصية واحدة مشتركة ، هى ما أسميه التفكير . وقد رأينا أن التفكير ليس مادة الأنا ، ولا عَرَضَهُ ، ولا محموله ، ولا محتواه . ما التفكير إذن ؟ ليس التفكير فى كل من الأفعال المذكورة ، سوى ما يجعلنى أعرف وأتيقن مباشرة أنى أنا الذى أقوم بكل منها . ليس التفكير سوى وعيي المباشر بنفسى فى هذه المناسبة ، أو فى تلك . إنه معرفة الأنا لذاته ، تيقظ النفس لاتجاهاتها المختلفة نحو ذاتها ونحو الموضوعات ، سواء وجدت تلك الموضوعات أو لم توجد .

وهكذا فعلى السؤال : ما موضوع اليقين الأول ؟ يجيب ديكارت بأن موضوعه هو الجوهر المفكر ؛ أى الأنا فى وجوده الشخصى ، القائم بذاته ، والذى يُعرفُ بالتفكير ، أى بالوعى والوجدان ، بوعيه لذاته وللموضوعات .

لننظر الآن للسؤال الثانى . وما قيمة اليقين الأول وما الذى يمكن إقامته على هذا اليقين وبفضله ؟

إن النفس جوهر صفته المميزة التفكير . يُمكننا اليقين الأول من تمييز النفس من تلك الكائنات التى اعتدنا الثقة فيها ، على أساس إحساسنا بها ، وتخيلنا

---

(١) التأمل الثانى : ل . ١٧٠ — ١٧١

(٢) « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول : فقرة ٩ ؛ الإجابات على الاعتراضات الرابعة ل . ٣٥٢ .

لها ، نقصد الأجسام بوجه عام ، وجسمنا بوجه خاص . والنفس ثابتة فى الوجود بقدر ما لم يكن وجود الأجسام والبدن ثابتاً . وعلى ذلك ينبغى فى ضوء اليقين الأول تمييز النفس من الأجسام ، وتمييزى أنا من جسمى[١].

وقد تبدو تافهة هذه المحاولة للتمييز بين ما كان ثابتاً فى الوجود واليقين ، وما افتقر إلى إثبات وكان من المحتمل عدم وجوده . لكن اليقين الأول إذ أثبت وجود النفس ومعرفتها لذاتها أعد أيضاً معرفتها لكل ما يمكن تصوره مرتبطاً بها ، وإن لم يثبت وجوده بعد . — ولا بد من تمييز النفس من الجسم ، لا لأن النفس دائبة على الإحساس به ، وعلى تخيله ، بل لأنها ملمة بطبيعته ، وإن لم تتثبت من وجوده بعد . فإنا ندرك الأجسام لو تمثلناها فى صورها الهندسية وحدها ، أى كامتداد وشكل وعدد وحركة أو احتمال حركة[٢] . وواضح أن لا شىء من هذا ينتمى إلى التفكير أو يشبهه على نحو ما . فالتفكير وعى النفس لذاتها وللموضوعات ، ولا امتداد فى هذا الوعى كما لا شكل فيه ولا حركة .

نعم إن المعرفة اليقينية لا تتم إلا بالتحرر من الحس والخيال . والحس والخيال ليسا من الأمور التى يسهل التحرر منها كلية[٣] ، حتى على هؤلاء الذين مضوا إلى نهاية الشك ، وبلغوا يقين الفكر الخالص . فما زالت أشباح الماضى وعادات النفس ترجع لهم وتؤثر فيهم ، أرادوا ذلك أم لم يريدوه . وتأتى أوقات يطغى فيها عليهم الحس والخيال إلى حد أن يجمعوا بين اليقين الفكرى الخالص وبين الإيمان بالأشياء المحسوسة . بل ربما بلغ بهم الأمر إلى اعتبار هذا الإيمان أوثق من ذلك اليقين .

ولا سبيل إلى استبعاد هذا الخطر إلا بمواجهة الخطر ذاته ، أى إلا بالنظر إلى موضوعات الحس هذه التى نؤمن بها . ولنأخذ أى موضوع منها ولنفحص عن

---

(١) « المقال عن المنهج » ل . ص ١١٤ . « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول فقرة ٨ .

(٢) التأمل الثانى ل . ص ١٦٨

(٣) التأمل الثانى ل . ص ١٧١

معرفتنا له ، ولنتبين ما لتلك المعرفة من قيمة . لنأخذ على مثال ديكارت قطعة من شمع العسل اقتطفناها الآن من خليتها ، فلمسنا ملامستها ، وشممنا عبيرها ، وتذوقنا حلاوتها ، وأبصرنا لونها ، وربما سمعنا ما قد تحدثه من صوت لو نقرت عليها أصابعنا . لنقربها إلى النار حتى تبدأ فى الاحتراق ؛ ولنفض فى هذا حتى لا يبقى من مظاهرها السابقة شىء . إنها قد اسودت ، وضاع عبيرها ، وأصبح لا يسمع صوتها ، ولم تعد صالحة للأكل . — ولنستمر فى عملية الإحراق حتى لا يبقى شىء من مظاهرها الحسية على الإطلاق . هل ضاع الجسم ؟ هل انعدم ؟ كلا بدون شك . فلا شىء ينعدم فى العالم كما يقرر علم الطبيعة ؛ وإن كان كل شىء يحتمل التحول والتغير . إذن ما الجسم الذى نقول عنه أنه ما زال [١] قائماً وأنه هو قطعة الشمع التى اقتطفناها منذ لحظة ؟ لو فحصنا عن الأمر ملياً لوجدنا أنفسنا مضطرين فى النهاية إلى استبعاد جميع صفات الجسم الحسية ، بل إلى إهمال صفات أخرى غيرها . وما يتبقى من الجسم بعد ذلك الاستبعاد ، فله شكل وحجم ووزن ومقدار ، ويصح أن نطبق عليه مقولات الحساب والهندسة وحدها . نعم إننا كنا ندرك جميع هذه الصفات الأخيرة بالحس ، وكنا نتصورها بالخيال ، ولكن الحس والخيال وحدهما لا يكفيان لدراسة هذا الجسم دراسه عملية . فقد نتخيل بضعة أشكال يتخذها الجسم فى تحوله ، ولكننا عاجزون عن تخيل جميع الأشكال الهندسية الممكنة ، التى يحتملها هذا التحول [٢] . وقد نتخيل مقدار الجسم ، على أن يكون هذا على وجه التقريب فحسب . فأجزاء الجسم الذى حولناه وحللناه تصغر شيئاً فشيئاً ، حتى يعجز الخيال والحس عن إدراكها ، كما أن مقدار أى جسم قد يعظم شيئاً فشيئاً حتى لا تبلغه حواسنا وخيالنا . أما المعرفة الفكرية للجسم فتخرج

---

(١) التأمل الثانى : ص ١٧٢ .

(٢) التأمل الثانى : ص ١٧٢ .

بنا من ميدان التقريبات والمتناهيات إلى ميدان الأمور المضبوطة واللامتناهيات [١] وهذا ما يعجز عنه حس أو خيال ولا يبلغه إلا العقل وحده . إن نظرة الفكر الخالصة المتحررة من عيوب الحس والخيال هى إذن قادرة وحدها على تبين الجسم وعلى معرفة طبيعته [٢].

إن اليقين الذى أثبت فى النفس صفتها المفكرة الواعية ، هو أساس كل يقين آخر ، فى أى موضوع يمثل للنفس . وهذا اليقين الأول لا يغلق النفس على ذاتها ، إنما يعد فتحها على غيرها من الموضوعات التى لم تثبت بعد فى الوجود .

وقد أعان تأمل النفس فى ذاتها على المضى قدماً فى اليقين والعلم ، وأبعدها عن الشك الذى تعرضت له .

لنواصل إذن التأمل فى النفس ، والتأمل فى اليقين الذى بلغناه بصدد النفس فلعلنا نخرج بهذا التأمل ، إلى إثبات أمور غير النفس يمكن وينبغى معرفتها .

---

(١) التأمل الثانى : ص ١٧٢

(٢) التأمل الثانى : ص ١٧٣

الفصل الرابع

من النفس إلى الله

قد ذكرنا فى الفصل السابق أن الفلسفة الديكارتية فى تعبيرها الأصيل ، أى فى كتاب « التأملات » ، تقضى باتباع نظام أسباب المعرفة ، لانظام المواد والموضوعات المدروسة . وهذا معناه أنه يمكن عرض تلك الفلسفة فى أسلوب اكتشافها للحقائق ، بحيث يؤدى التفكير فى كل اكتشاف ، إلى حقيقة جديدة ، ذلك إلى أن يتم بناء صرح الفلسفة ، إن صح أن لهذا الصرح تماماً أو نهاية .

ويبدأ اكتشاف الحقائق بالشك فى جميع الأشياء والموضوعات ، أى باخلاء الذهن من جميع الأحكام السابقة فى تلك الأشياء والموضوعات ، وعدم الارتباط بحكم ما أياً كان . ويكون طريق الشك هذا كفيلاً وحده لإيجاد حقيقة أولى لا تحتمل شكاً أو إنكاراً ، وتمتاز علاوة على ذلك بصفة الخصب المعنوى ، فهى حقيقة أولى تجر وراءها كما سيظهر حقائق أخرى فى نظام بديع .

ويقضى نظام الاكتشاف الذى اتبعه ديكارت بأن يتم تقدمنا الفلسفى لا بالانتقال الجدلى من هذه الحقيقة الأولى إلى حقائق أخرى أغنى منها وأكثر تعقيداً ، إنما بالتفكير فى تلك الحقيقة حتى يؤدى التفكير إلى حقيقة تالية ومكملة لها وتكتمل الأولى بها .

فإزاء الحقيقة الأولى التى اكتشفناها وعبرنا عنها بالقضية « أفكر إذن أنا موجود » يقوم فى عقل الفيلسوف سؤالان لا بد من الإجابة عنهما ، لو أراد التقدم إلى معارف جديدة . السؤال الأول هو : كيف يعيننى التأمل فى تلك الحقيقة على الانتقال منها إلى حقائق جديدة ؟ والثانى هل يعيننى هذا التأمل على الخروج من النفس إلى العالم والكون والوجود ؟

وقد يبدو من السهل الإجابة على السؤال الأول لو لاحظنا أن القضية « أفكر إذن أنا موجود» لا تعبر عن حقيقة أولى ممتازة فحسب ، بل تحمل أيضاً فى ذاتها

علامة صدقها وصحتها ، وعامل التصديق بها ، نقصد وضوحها وتميزها[١] ، أو بتعبير أدق وضوح موضوعها وتميزه ، حضور الموضوع المعلوم أمام النفس ، وتمايزه عن غيره من الموضوعات[٢] : فني شكي وتفكيري أتعرف وجودي حاضراً قائماً ، ثم أتعرف فى ذات الوقت أنى جوهر مفكر ، وأنى بذلك متمايز من أى جوهر آخر ، سواء كان موجوداً أو غير موجود . وعلى ذلك فالقضية الأولى إنما تعبر فى نفس الوقت عن حقيقة أولى ممتازة ، وعن القاعدة المزدوجة التى يجب على اتباعها لاستيعاب جميع الحقائق التى قد أكتشفها فى المستقبل . وهذه القاعدة هى : أن كل ما أدركه فى جلاء وتميز تامين ، حقيقى وصادق[٣] .

واضح أن تلك القاعدة قد تعيننى على التثبت من صحة أى قضية جديدة ، ولكنها لا تعينني فيما يظهر على الأقل على اكتشاف قضية أو قضايا جديدة تحمل علامة الصحة . وأخطر من هذا يبدو أن تلك القاعدة ذاتها لا يمكن الاعتماد عليها كلية أمام هذا الشك المطلق الذى وقفنا عنده قبل اليقين : فخارج الحقيقة الأولى « أفكر إذن أنا موجود » ، والتى تبقى ثابتة أمام أقوى هجمات الشك ، فإنه لا يمكن التثبت من أى حقيقة أخرى ، مهما كانت مرتبتها فى الجلاء والتميز ؛ وذلك إذا اعتبرنا احتمال وجود كائن تام القدرة يستطيع أن يخدعنا فى أوضح الموضوعات وأكثرها تميزاً . وقد رأينا أن هذا الاعتراض يتأيد فى الظاهر على الأقل ، باعتبار أن الله القادر قد خلق جميع الحقائق[٤] ، وأنه يستطيع مثلا أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية ، وذلك بالرغم من وضوح هذه القضية الأخيرة وغيرها من القضايا . وإن كان الأمر كذلك فلم يبق ممكناً الاكتفاء بقاعدة الجلاء والتميز المذكورة ، ووجب لغاية استخدامها استخداماً مجدياً ، أن نتثبت من

---

(١) « المقال عن المنهج » : الجزء الرابع ل . ص ١١٤ ؛ التأمل الثالث ل. ص١٧٦.

(٢) التأمل الثالث ص ١٧٦ « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول فقرات ٤٤ — ٤٦ .

(٣) التأمل الثالث ١٧٦ . « المقال » ص ١١٤ .

(٤) انظر فيما سبق ص ٨١ ٨٧ .

هذا الإله الذى اكتفينا بافتراض قدرته دون أن نبرهن على وجوده، وأن نتعرف شيئاً من طبيعته، ووجب أن نتيقن من أنه ليس خداعاً .

أما إذا تمت البرهنة على وجود الله أصبح الخروج ممكناً من النفس إلى العالم والكون والوجود . فالله الذى نبرهن على وجوده هو الكائن المطلق القادر على إيجاد عالم وكون بالمعنى الصحيح ، وهو الموجود الكامل الذى لا يخدع مخلوقاته . وعلى ذلك كانت تلك البرهنة الوسيلة الوحيدة للإجابة عن السؤال الثانى الذى وضعناه بصدد كيفية الخروج من النفس ، والدعامة الوحيدة أيضاً لهذا اليقين الجلى المتميز الذى اكتشفناه عند اكتشاف النفس وعالمها الداخلى .

واضح أن هذا البحث فى وجود الله إذ يهدف قبل كل شىء إلى توطيد دعائم اليقين والحقيقة ، وإلى تقرير أساس العالم والوجود والكون ، لا يرمى بذاته إلى اكتشاف موجود جديد لا ندرى عنه شيئاً ، ولم نفكر فيه من قبل . ولا أدل على ذلك من أسلوب ديكارت فى الموضوع ، وخاصة فى كتاب « التأملات » ، فهو أسلوب مناظرة وجدال أكثر منه نظراً ، وتفنيد للاعتراضات على أدلة وجود الله أكثر منه عرضاً مباشراً لتلك الأدلة ذاتها .

لنرجع مرة أخرى إلى السؤال الثانى الذى وضعناه : وهل يعيننا التأمل فى النفس على الخروج منها إلى العالم والكون والوجود ؟ بما أن الإجابة عليه ستدعم إجابتنا المؤقتة على السؤال الأول .

والنفس كما رأينا جوهر مفكر لا تحوى إلا وعياً وتفكيراً . لننظر إلى أفعال تفكيرنا هذه ، أى لنفحص عن أفكارنا idées بما أن كل فكرة ليست إلا تفكيراً يقصد موضوعاً معينا بالذات[1] . لنفحص عن أفكارنا لعلنا نهتدى إلى واحدة منها ، يخرج بنا التأمل فيها من النفس إلى الوجود الخارجى .

ويؤدى النظر فى أفكار النفس إلى تقسيم تلك الأفكار إلى أنواع ثلاثة : أفكار خارجية أو عارضة idées adventices صادرة عن الحواس وتدل على

---

(١) الأجابة على الاعتراضات الثانية ل ٢٣٥.

موضوعات خارجية تشبهها مثل أفكار اللون والصوت والطعم ، الخ ؛ ومركباتها من أفكار الأجسام والأحداث . ثم أفكار مصطنعة idées factices يعملها الخيال على أساس تلك الأفكار الخارجية السابقة بتركيب مبتكر يجمع بعضها إلى البعض الآخر ، أو أجزاء بعضها إلى أجزاء البعض الآخر . ثم أفكار فطرية idées innées نتعرف عليها بمجرد النظر فى طبيعتها : مثل أفكارنا عن الشىء والوجود والنفس والحقيقة والامتداد ، وعن الله أخيراً. وتلك الأفكار ثابتة فى النفس ، لا شك فى وجودها ، مهما كان من وجود موضوعات خارجية تقابلها أو عدم وجود مثل تلك الموضوعات . إذ يبدو أن النفس لا تحتاج إلى الحس والخيال للتفكير فى ذاتها ، وفى أنها موجودة ، وفى عيوبها ونقصها ، وفى إمكان وجود كائن لا عيب فيه ولا نقص ، وفى الامتداد الذى يدرسه علم الهندسة [١].

لنعتبر تلك الأفكار المختلفة ، لعلنا نهتدى إلى نوع منها ، يخرج بنا إلى العالم والكون والوجود ولنبدأ بالأفكار الأولى التى يستدل بها مباشرة على وجود موضوعات خارجية مشابهة لها : فى هذه الأفكار ادعاء واضح إلى وجود خارجى أن ثبت ثبت معه يقيننا ، وربما تأدينا بفضله إلى أساس اليقين والوجود .

غير أن الفحص عن الأفكار الأولى لا يؤدى إلى نتيجة ما ، بعدما ذكرنا من عوامل الشك فى الحواس ، وفى الموضوعات الخارجية المحسوسة بوجه عام . وبيّن أن دلالة الأفكار على وجود موضوعات خارجية تشبهها ، دلالة واهية مثل معرفتنا الحسية كلها . فإلى أى أساس تستند تلك الدلالة ؟ أ إلى شعورنا الباطن بقيام تلك الأفكار فينا دون إرادتنا ودون دعوتنا لها ؟ أم إلى شعورنا بقوتها وحيويتها ؟ ولكن أحلامنا تُصْحَب كثيراً بهذا الشعور ، دون أن ندعى عند تيقظنا منها . إلى وجود الأحداث التى مثلتها الأحلام لنا [٢] . أتستند دلالة الأفكار إلى ميلنا

---

(١) التأمل الثالث : ١٧٨ — ١٧٩

(٢) التأمل الثالث : ١٧٩ — ١٨٠

الطبيعي ، واندفاعنا إلى تأكيد موضوعات تلك الأفكار ، وإلى ارتباط ذلك الميل الطبيعي بحياتنا العملية ؟ ولكن كم من مرة قادنا الميل ، وقادتنا الرغبة إلى البحث عن أشياء مضرة بنا ، وإلى اقتنائها وحيازتها ؛ وكم من مرة قادنا ذلك الميل إلى أعمال شريرة ضارة بأنفسنا وبالعالم إن صح أن لهذا العالم وجوداً[١] ؟ واضح أن هذه الطبيعة العمياء التي تفرض علينا ميولها ، تخالف بالمرة نور العقل الطبيعي الذي يهدينا إلى الحق والخير وحدهما .

لنستبعد إذن تلك الأفكار الخارجية العارضة ، أو لنغض النظر على الأقل عن ادعائها إلى وجود موضوعات خارجية تشبهها . فتلك الأفكار قائمة في النفس دون شك .

ولنستبعد أيضاً الأفكار المصطنعة ، إذ مهما كان من قيمتها ، فهي صادرة أصلاً عن الأفكار الحسية . وعلى ذلك فهي تحمل ضمناً ادعاءً إلى وجود خارجي لا يمكن تسويغه بأي حال من الأحوال .

أما الأفكار الفطرية فهي في حد ذاتها لا تحمل الادعاء المذكور وهي لا تفاجئ النفس كما أنها لا تبعث فيها ميلاً قويا إلى تقرير موضوعات خارجية .

ما السبيل إذن إلى الخروج من النفس ؟

وإن لم يكن في النفس سوى أفكارها فلا مفر من النظر إلى هذه مرة أخرى ، وإلى اعتبارها اعتباراً جديداً ، لعلنا نهتدي إلى الوجود المطلق خارج النفس .

لننظر مرة جديدة في جميع الأفكار ، دون أن نستثني الأفكار العارضة ، وإن وجب مضاعفة الحذر منها لادعائها المذكور ، ولكيفياتها الحسية ، وما تحتمله معرفة تلك الكيفيات من أخطاء وخداع . إن نظرنا إلى وجود الأفكار في النفس ، تبيّن أن له معنيين مختلفين كل الاختلاف . فلكل فكرة وجود صوري أو فعلي[٢] ، حقيقة صورية أو فعلية ؛ ولكل فكرة وجود موضوعي أو

---

(١) التأمل الثالث : ١٧٩ — ١٨٠

(٢) être formel être actuel,

تمثيلي[١] ، حقيقة موضوعية أو تمثيلية . فالفكرة حاضرة فى نفس بالفعل ، فى وقت معين ، بعد أفكار وقبل أخرى. ولا اختلاف بين الأفكار ذاتها فى هذا المعنى . فكلها تحمل صورة أو طبيعة الفكر ، ولكل منها ملابسات زمنية فعلية معينة. أما من ناحية وجودها الموضوعى والتمثيلى، فالأفكار تختلف وتتفاوت: هذه فكرة تمثل موضوعاً معيناً وتلك موضوعاً آخر وتلك مثلثاً أو دائرة أو حصاناً أو إنساناً أو صفة من صفات الإنسان ، أو ملاكاً أو إلها[٢] .

الدليل الأول على وجود الله : ويؤدى بنا البحث فى هذا الوجود الموضوعى للأفكار إلى دليل أول على وجود الله . — ولبيان هذا الدليل ، يجب علينا أن نميز الوجود الموضوعى للأفكار الذى نتكلم عنه ، عن ادعاء الأفكار الحسية العارضة إلى وجود موضوعات مشابهة لها . وقد أوضحنا أن لا قيمة لهذا الادعاء . وليس غرضنا الآن أن نستدل بأى فكرة من الأفكار ،حسية كانت أم غير حسية ،على وجود موضوعات الأفكار إياً كانت . أننا لا نرمى إلى إثبات « وجودها الطبيعى » على حد قول هوسرل ، الفيلسوف المعاصر والمشايع للديكارتية[٣] . إننا نقف عند الأفكار ذاتها وتتأمل فى وجودها الموضوعى ، لغاية تفسير الأفكار فى ذلك الوجود ذاته .

واضح أن هناك اختلافاً بين الأفكار من ناحية وجودها الموضوعى : ففكرتى عن المثلث غير فكرتى عن الدائرة وغير فكرتى عن الإنسان ؛ وواضح أيضاً أن هناك تفاوتاً بين الأفكار فى مرتبة ذلك الوجود الموضوعى . ففكرتى عن إنسان غير فكرتى عن صفات ذلك الإنسان ، عن لونه مثلا ، أو صوته أو ذكائه . إنها فكرة عن جوهر ؛ بينما كانت تلك الأفكار عن أعراض ذلك الجوهر . وفكرتى عن الله غير فكرتى عن الإنسان ، وبالأولى عن جسم من الأجسام .

---

(١) être objectif .

(٢) التأمل الثالث : ١٨٠ — ١٨١ .

(٣) انظر كتاب هوسرل : « الأفكار » Ideas الطبعة الإنجليزية ص ١٠٧ — ص ١١١ .

إنها فكرة « كائن أسمى ، أزلى ، لا متناهى ، ثابت ، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان ، خالق جميع الأشياء الخارجة عن ذاته ؛ وتملك فكرته وجوداً موضوعياً أكثر مما تملك أفكار الجواهر المتناهية »[١] .

كيف يمكن تفسير الأفكار فى وجودها الموضوعى هذا وما سببها وما علتها ؟ واضح أنها لا تحتاج فى وجودها الصورى إلى علة خارج النفس ذاتها . أما وتلك الأفكار مختلفة متفاوتة فيما بينها فى وجودها الموضوعى ، لزم البحث عن علة تفسر تمثيلها للموضوعات واختلافها فى هذا التمثيل وتفاوتها . ولا يمكن الالتجاء كما رأينا إلى فرض موضوعات خارجية تؤثر فى النفس ، وتمد هذه بالأفكار المختلفة . ما سبب الأفكار إذن فى وجودها الموضوعى هذا وما سر اختلافها وتفاوتها ؟ نجيب أنه مهما بحثنا فى الوقت الحاضر لما وجدنا لتلك الأفكار كلها — ما عدا واحدة منها— سبباً خارج النفس ذاتها، سواء نظرنا إلى ما تحويه موضوعات تلك الأفكار من نقص أو لما تفترضه من حقيقة أو كمال : فأفكار مثل الحار والبارد والحلو والمر وما إليها لا تحوى إلا حقيقة موضوعية ضئيلة وما بها من نقص يمكن إرجاعه إلى ما فى النفس من نقص وقابلية للأخطاء والخداع : أما ما يحويه بعضها من حقيقة موضوعية فهو راجع أيضاً إلى ما فى النفس من قدرات وكمال[٢] . أما الأفكار الرياضية فعلاوة على أنها تَمَثُّلٌ للنفس فى صفاء وتميز يعظمان بقدر ما تتجنب النفس الاتصال بالعالم الخارجى الذى تدعى وجوده — علاوة على هذا — فليس هناك فيها ما يرغمنا على تعدى قدرة النفس على تمثلها وتكوين بعضها من البعض الآخر . كذلك هو الأمر فيما يتعلق بأفكارنا الواضحة المتميزة عن الأجسام : فالأجسام، خارج الكيفيات التى ذكرناها كالحار والبارد والحلو والمر، تحمل خصائص نتمثلها بوضوح

(١) التأمل الثالث ل . ١٨١

(٢) التأمل الثالث ل . ١٨٤

وتميز كاملين لا لسبب إلا أنها راجعة فى نهاية الأمر إلى الخصائص الرياضية كالمسافة والشكل والعدد . وقد رأينا أن أفكارنا عن هذه الخصائص لا تقتضى منا الخروج عن النفس وعن قدرتها على التصور والتركيب(١) . بقيت أفكارنا عن غيرنا من الناس وعن الملائكة وعن الله : ولا تختلف الأولى فى موضوعها عما نعرفه فى أنفسنا ؛ أما الثانية فهى على الأغلب مزيج من أفكارنا عن النفس وعن الأجسام (٢) ؛ أما فكرة الله فهى — فى ناحية واحدة منها على الأقل — تقتضى سبباً خارج النفس وخارج قدرة النفس على التفكير .

يؤدى بنا البحث فى النفس ومحتوياتها إلى أن نتأمل فى فكرة الله وأن نحاول تفسيرها من جهة حقيقتها الموضوعية أى من جهة ذلك الموضوع الذى تمثله دون غيره من الموضوعات. وفكرة الله هى كما رأينا فكرة كائن كامل أزلى لامتناه لديه المعرفة والقدرة الكاملتان وهو خالق جميع الأشياء . وتلك الفكرة تنبع من النفس نبوعاً طبيعياً : فيكفى لصدورها أن نفكر فى أنفسنا وفيما يحمله وجودنا من نقص وفيما يعرض لتفكيرنا من شك وخداع ثم فيما نحن حاصلون عليه من حقيقة وكمال ورغبة فى تجنب مواضع النقص والشك والخداع . يكفينا هذا التفكير فى أنفسنا لنتأدى على نحو مباشر إلى التفكير فى كائن كامل . ولذلك كانت فكرة هذا الكائن هى الأولى التى تمثل للنفس مثولا طبيعياً مع فكرة النفس عن ذاتها و وجودها وكانت مرتبطة بهذه الفكرة الأخيرة ارتباطاً مباشراً. (٣)

من أين أتتنا هذه الفكرة ؟ واضح مما سبق أن لا موضوع خارجى يفسرها . ثم لا يمكن أن تكون النفس سببها . فالنفس ناقصة محدودة متناهية ودون الكائن اللامتناهى القادر الذى تتمثله بفكرتها . ولا يمكن للأدنى أن يفسر الأسمى (٤).

---

(١) التأمل الثالث ل . ١٨٣ ، ١٨٤

(٢) التأمل الثالث ل . ١٨٣

(٣) ١٩١

(٤) ١٨١

لا يمكن أن تكون النفس وحدها سبب تفكيرها فى الكائن الكامل اللامتناهى . ولا يجوز أن يقال أن فى الله كمالات متعددة ربما أكون قد حصلت على أفكارها بواسطة تجربتى الشخصية، وجمعت هذه الأفكار فيما بينها وعملت منها فكرة لكائن كامل. هذا غير جائز لأن فكرتى عن الله تتضمن فى ذاتها اتحاداً مباشراً فعلياً لكافة الكمالات فيما بينها، وذلك مهما بدا لعقلى من اختلاف بين تلك الكمالات[١]. — ولا يمكن أن يقال أيضاً أنى أنا الذى كونت فكرة اللامتناهى بناء على الكمال اللامتناهى القائم فى نفسى بالقوة، بناء على قدرة نفسى على التقدم تقدماً مطرداً إلى هذا الكمال اللامتناهى الذى أتصوره . لا يمكن هذا أيضاً لأن اللامتناهى مثل الكمال حاضر فى الله بالفعل ولأن فكرتى عن كمال الله ولا نهائيته هى التى تجعلنى أتصور وأفهم حدودى ووجودى ونقصى[٢] . إن هذه الفكرة فى نفسى لتدل على الله وكأنها « علامة الصانع على صنعه[٣] » .

لتفسير فكرة الكائن الكامل اللامتناهى إذن، يجب الخروج من النفس والحكم بأن هذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود وبأنه علة تلك الفكرة وسببها الوحيد[٤].

الدليل الثانى : اعترف ديكارت بما فى الدليل السابق من صعوبة لا سيما على من لم يتعود المضى طويلا فى تجريد أفكاره وتقليبها على مختلف أوجهها، ورأى أن يؤيد هذا الدليل ويكمله بدليل ثان يبدو فى الظاهر على الأقل أيسر منه وأقرب إلى الغرض المطلوب[٥]. فبدلا من البحث عن سبب لفكرته عن الكائن

---

(١) ١٩٠

(٢) ١٨٦

(٣) ١٩١

(٤) راجع فى هذا الدليل الأول على وجود الله الفقرات ١٧ ، ١٨ ، ١٩ من الجزء الأول لمبادىء الفلسفة المترجمة فى نهاية الكتاب ص ٢٠٢-٢٠٣ .

(٥) التأمل الثالث ١٨٨ .

الكامل اللامتناهى حاول البحث عن سبب وجوده هو الذى يفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى .

« أفكر إذن أنا موجود ».أنا كائن مفكر أى يعرف ما فى نفسه من كمال ونقص . يعرف أنه يشك ويخطىء كثيراً ويريد أيضاً أن يتجنب الشك والخطأ معاً . واضح أنه لا يمكن أن أكون سبب وجودى أنا الذى أفكر فى الكائن الكامل، إذ لو صح ذلك لاستطعت الحصول على تلك الكمالات التى أتصورها فى الله والتى أعرف نفسى خالية منها مفتقرة إليها[١] . فوجودى يفترض العدم الذى خرج منه وخروجى من العدم يفترض قدرة مطلقة لا متناهية لا يمكن أن أكون حائزاً عليها . ثم إنى جوهر مفكر لو كنت منحت نفسى الوجود لما قصرت عن منحها عدة صفات وكمالات ليست هى فى نهاية الأمر إلا أعراضاً لذلك الجوهر[٢].

وحيث إنى لست سبب وجودى وجب البحث عن هذا السبب؛ إذ لا يمكن أن يثبت وجودى، أو يبقى بدون سبب . إنى موجود فى الزمن ووجودى الزمنى هذا مؤلف من لحظات متتابعة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى . فوجودى فى اللحظة الحاضرة كان من الممكن ألا يكون؛ وهو لا يستتبع بالضرورة وجودى فى لحظة تالية . ولا يمكن أن يكون والدىّ سبب وجودى . إنهما مناسبتان فقط لميلادى ولا يستطيعان المضى بى لحظة واحدة وراء ذلك الميلاد. ثم لا جدوى من البحث عن سبب وجودهما والتسلسل فى هذه البحث، بل ينبغى الاكتفاء بالبحث عن سبب وجودى أنا الآن[٢] .

أنا موجود الآن . وأعرف أنى لست سبب وجودى ولست بالأولى سبب بقائى فى الوجود وانتقالى من اللحظة الحاضرة إلى لحظة تالية وعلى ذلك فلست سبب

---

(١) « المقال عن المنهج » الجزء الرابع ١١٥ . التأمل الثالث ١٨٧ .
(٢) التأمل الثالث ١٨٨ .
(٣) ١٨٩ – ١٩٠ .

انتقالى من اللحظة الماضية إلى اللحظة الحاضرة . ولا بد من سبب ، وأن يكون هذا السبب سبب وجوده ذاته وبقائه فى الوجود معاً ، أى حسب تعبير ديكارت والمدرسيين أن يكون « سبب ذاته [١] » . هذا هو الكائن الكامل الذى أفكر فيه . فإنى أتصوره من الغنى والقدرة بحيث لا يكون مفتقراً فى وجوده إلى سبب ، ولا عاجزاً عن البقاء بذاته فى الوجود [٢] . فهو إذن قادر على إيجادى وحفظى . هو الخالق الحافظ — ولا فارق بين الاثنين — بما إنى الكائن العاجز ، وبما أن عجزى عن إيجاد نفسى فى اللحظة الحاضرة عجز بالأولى عن الاحتفاظ بها فى الوجود .

هذا هو الدليل الثانى أو هذه هى الصيغة الثانية للبرهنة على وجود الله . وهى قائمة مثل الأولى على يقينى الأول بوجود نفسى وبما فى نفسى من كمال ونقص ، من حقيقة وخطأ ، من وجود وعدم . ويمكن أن يجتمع إذن مع تلك الصيغة الأولى فى تعبير واحد مقتضب . يقول ديكارت فى بداية « التأمل الرابع » « من هذا فقط ، أن فكرته (فكرة الله) فى نفسى ، ومن كونى موجوداً أنا الذى لدى هذه الفكرة أستنتج وجود الله فى يقين تام [٣] . »

الدليل الثالث : أما وقد تم إثبات وجود الله أصبح إثبات وجود الأجسام أمراً ممكناً . إلا أن ديكارت فضل البقاء ما استطاع البقاء فى أرض الفكر الثابتة والتأمل فيما يعرفه بوضوح وتميز عن طبيعة تلك الأجسام ، وذلك قبل الخوض فى إثبات وجودها [٤] . والمعرفة الواضحة المتميزة عن الأجسام هى بدون شك المعرفة الرياضية . ولا شىء أنسب للتأمل وأكثر ثباتاً ويقينا بعد النفس والله ، من العلم الرياضى وحقائقه .

تراءى لديكارت أنه يمكن التأدى من هذا التفكير فى العلم الرياضى وفى

---

(١) الإجابة عن الاعتراضات الأولى ٢٤١ .

(٢) ٢٤٨ .

(٣) التأمل الثالث ١٩٣ — راجع فى الدليل الثانى الفقرتين ٢٠ ، ٢١ الجزء الأول لمبادىء الفلسفة المنشورتين بترجمتهما فى نهاية كتابنا ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .

(٤) التأمل الخامس ٢٠١ — ٢٠٢ .

حقائقه إلى حقيقة أسمى من العلم الرياضى ذاته إلى حقيقة ربما كانت أصل اليقين وأساسه . يستطيع الإنسان أن يتقدم فى ذلك العلم ما شاء له التقدم ، معتمداً فى تقدمه على انتباه متصل للأحكام التى يقوم بها ، وعلى نظام يراعيه بينها أثناء انتقاله وتقدمه ، ومعتمداً بنوع خاص على الأفكار الرياضية ذاتها التى تعمل منها الأحكام . فالفكرة الرياضية نظرة النفس الخالصة فى طبيعة ثابتة حقيقية[١] كطبيعة المثلث أو الدائرة أو المربع أو ما شابه ذلك . وقد رأينا أن النفس لا تستطيع إزاء تلك الطبائع إلا النظر والبصيرة ثم الإقرار والتسجيل . فى المثلث مثلاً خصائص معينة إن نظر[٢] العقل فيها عرف ما بينها من روابط ، واستطاع بفضل ذلك ، الانتقال من هذه الخصائص إلى أخرى ومن هذه إلى أخرى. كذلك هو الأمر فيما يتعلق بالدائرة و بغيرها من الطبائع الرياضية : خصائص مترابطة فيما بينها ترابطاً ضرورياً تعمل منه كل طبيعة ولا يستطيع الفكرة إزاء تلك الطبيعة وتلك الضرورة إلا أن يقرهما ثم أن يستخدمهما فى تقدمه العلمى المتصل[٣].

رأى ديكارت أنه يمكن التفكير فى الله وفى موضوع وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضى ، والوصول بمقتضى ذلك التفكير إلى يقين مماثل لليقين الرياضى . فكما أن فكرة المثلث تقتضى منا أن نقرر أن زواياه مساوية لقائمتين ، كذلك تقتضى فكرة الكائن الكامل أن ننسب إليه الوجود بالضرورة . ففكرة الكائن الكامل هى فكرة كائن لديه جميع الكمالات . ولن يكون هذا الكائن تام الكمال ما لم نقرر الوجود فيه . الكائن الكامل إذن موجود[٤] .

هذا الدليل على وجود الله هو المعروف بالدليل الوجودى[٥] لأن الفكر

---

(١) ٢٠٢ .

(٢) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة ١٤ .

(٣) التأمل الخامس ٢٠٢ .

(٤) « المقال عن المنهج » الجزء الرابع ١١٦ . التأمل الخامس ٢٩٣ — ٢٠٤ .

(٥) preuve ontologique راجع فى هذا الدليل الفقرات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ من الجزء الأول لمبادىء الفلسفة . وتلك الفقرات منشورة ومترجمة فى نهاية كتابنا ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

ينتقل فيه مباشرة إلى وجود الله . وانتقال الفكر هذا إلى الوجود هو ما جعل الدليل موضع جدال واعتراض أثناء حياة ديكارت وبعد موته . إذ كيف يمكن تبرير الدليل بالاعتماد على مثال العلم الرياضى الذى لا يخرج الفكر فيه لحظة إلى الوجود ؟

تقوم المقارنة بين فكرة الكائن الكامل وبين الأفكار الرياضية على أساس أن جميع هذه الأفكار بما فيها فكرة الكائن الكامل أفكار لطبائع ثابتة حقيقية . والاعتراضات على الدليل السابق لا بد صادرة عن عدم فهم الناس للمقارنة المذكورة وبالتالى على عدم فهمهم لنظريته فى الأفكاروالطبائع الثابتة الحقيقية . فالأفكار الرياضية وفكرة الكائن الكامل كلها أفكار لطبائع ثابتة حقيقية أى لطبائع تمتاز كل منها بضرورة داخلية معينة . فكل فكرة رياضية تمايز عن الأخرى بطبيعتها،ولكل منها طبيعة وضرورة خاصة بها . كذلك فكرة الكائن الكامل فكرة لطبيعة ثابتة حقيقية ، ولهذه الطبيعة ضرورة معينة خاصة ، تميزها من الطبائع الرياضية . وإذا كان من المحقق أن لدينا فكرة عن الكائن الكامل فالسؤال هو بصدد ما يميز تلك الفكرة أو بصدد ما يميز طبيعة وضرورة هذا الكائن الكامل الذى لدينا عنه فكرة ، عن الطبائع الرياضية التى لدينا عن كل منها فكرة واضحة متميزة . فيما تمايز فكرة الكائن الكامل عن تلك الأفكار؟ إنها تمايز عنها ، ويصح أن نقول إنها تمتاز عليها، بأنها فكرة لكائن لا تنفصل ماهيته عن وجوده ، فكرة لكائن تقتضى ماهيته وجوده[1]، بينما لم تقتض ذلك أى فكرة من الأفكار الأخرى . فكرة الكائن الكامل فريدة[2] إذن بين الأفكار وتمايز عنها ، كما تمايز فكرة المثلث عن فكرة الدائرة وعن فكرة المربع . ولفكرة الكائن الكامل هذه ضرورة تفرض علينا أن نقرر وجود موضوعها ، كما كانت لفكرة المثلث ضرورة تفرض علينا أن نقرر للمثلث زوايا ثلاثًا مساويةً فى

(١) الإجابة عن الاعتراضات الأولى ٢٤٦ .

(٢) التأمل الخامس ٢٠٥ .

مجموعها لقائمتين . وكما أننا إذا فكرنا فى المثلث ، اعترفنا بأن زواياه مساوية لقائمتين ، كذلك كل مرة تأتى لنا فيها التفكير فى الكائن الكامل ، وجب علينا الاعتراف بوجوده[١] . وإن كان الأمر كذلك فهذا التفكير فى الكائن الكامل ، صورة طبق الأصل لهذا الكائن[٢]، وأثر أول فى النفس لايمحى لطبيعته وضرورته

وحدة الأدلة على وجود الله :

وإن كان الأمر كذلك تبينت لنا وحدة الأدلة على وجود الله وأنها فى نهاية الأمر صيغة لدليل واحد . وقد رأينا ديكارت يتأدى فى الدليل الأول من فكرة الكائن الكامل إلى الحكم بوجود هذا الكائن وبأنه سبب تلك الفكرة فى النفس . وقد رأينا أيضاً أنه لايقصد فى هذا الدليل الكلام عن الفكرة بمعناها « الطبيعى » ، أى كظاهرة فى الطبيعة ، أو صفة لظاهرة فى الطبيعة ؛ كما أنه لا يقصد البحث عن سبب طبيعى لفكرتنا . فليس الموجود الكامل سبب فكرتنا عنه بالمعنى الطبيعى ، وليس الحكم بوجوده حكماً من أحكام علم طبيعى . إنه يقصد أن الموجود الكامل سبب فكرتنا عنه وأن هذه الفكرة تمثله ولا تمثل موجوداً دونه وأنها بالتالى أثر لفعله الأسمى . إنها صورة الموجود الكامل فى النفس أو علامة الصانع على صنعه[٣]. لذلك كان اعتبار هذه الفكرة يؤدى حتما إلى الإقرار بوجود موضوعها . — وكان هذا هو الدليل الأولى . واضح أنه لا يختلف فى نهاية الأمر عن الدليل الثالث المعروف بالدليل الوجودى .

ثم إننا رأينا فيما سبق أن الانتقال من الدليل الأول إلى الثانى كان فى قصد ديكارت تبسيطاً للدليل الأول . فبدلاً من البحث عن سبب فكرتى عن الموجود الكامل ، يمكن البحث عن علة وجودى أنا الذى أفكر فى هذا الكائن . وقد يبدو ديكارت فى بحثه هذا قريباً إلى موقف الفلاسفة المدرسيين الذين يستدلون

---

(١) التأمل الخامس ٢٦٥ .

(٢) مبادىء الفلسفة فقرة ١٥ .

(٣) التأمل الثالث ١٩١ .

على وجود الله بوجود المعلولات الطبيعية . إلا أن ديكارت يُحذر من خلط موقفه بموقف المدرسيين(١) فهو لا يعتمد فى دليله الثانى على الإنسان من حيث هو موجود عالمى مؤلف من نفس وبدن بل على النفس وحدها وعلى النفس المفكرة . إنه يقوم على نفس تُفكِّر فى الكائن الكامل وتنتقل من وجودها ككائن زمنى يفكر فى الكائن الكامل أى ككائن ناقص عاجز لا يستطيع الوجود بذاته، إلى كائن قادر على الوجود بذاته وقادر بالتالى على إيجاد غيره . وبالاختصار يعتمد هذا الدليل على أن الإنسان الذى ليس سبب ذاته « يفكر فى موجود هو سبب ذاته » (٢) : فتفكيرى أنا فى الكائن الكامل عبارة عن تفكيرى فى كائن له من القدرة ما يمتنع معه عدم وجوده، أى فى كائن له من القدرة ما يفرض بها حقيقة وجوده على كل من فكر فيه . تفكيرى إذن فى الكائن الكامل إنما هو تفكير فى كائن هو من الضرورة والقدرة بحيث لا أستطيع إلا الإقرار بوجوده .

لا فارق إذن فى نهاية الأمر بين الدليل الثانى والثالث؛ كما أنه لا فارق بين الأول والثالث . ويبدو فى نهاية الأمر أننا أمام دليل واحد على وجود الله، هو أقرب ما يكون إلى ما سميناه الدليل الوجودى .

ويكاد هذا الدليل الأخير كما يقول ديكارت لا يكون دليلا . إنه فى حقيقة الأمر ليس إلا اعترافاً بالله الوحيد القادر، اعترافاً بقدرته تعالى وحده .

خاتمة :

وقد رأينا ديكارت فى المرحلة السابقة على فلسفته يعترف بتلك القدرة الإلهية الخلاقة(٣) . وغريب أن تنتهى محاولاته فى إثبات وجود الله إلى اعتراف مماثل بتلك القدرة ، وإلى تسجيل عجز الإنسان إزاءها .

غير أننا نكون متعسفين لو أننا لم نبين الفارق بين الاعترافين، بين اعترافه

(١) الإجابة على الاعتراضات الأولى ٢٣٨ – ٢٣٩ .
(٢) ٢٤٠ .
(٣) انظر ص ٨٥ – ٨٧ .

السابق على التفلسف واعترافه اللاحق له . فى هذا الاعتراف الأخير ثمرة بحث الفيلسوف ، من اللحظة التى أراد أن يقيم فيها يقيناً ثابتاً ، إلى اللحظة التى رأى فيها ضرورة الإقرار بوجود الله أساس وجودنا ويقيننا الثابتين . فهذا الإقرار بوجود الله ثمرة للبحث الفلسفى ولا يمكن بالمرة فصله عن البحث الفلسفى السابق عليه .

وقد علمنى البحث فى الشك وفى طبيعة النفس بأن وعيى المستمر بنفسى وبما تحتويه نفسى هو وعى بنقصى وعيوبى وباحتمال تعرضى المستمر للخطأ والخداع ، وعيى بإرادتى ورغبتى فى الخروج من الشك وفى تجنب الخطأ والخداع ؛ وعيى إذن بإرادة متطلعة إلى تجنب النقص . إنى إذن كائن متطلع إلى الكائن الكامل ، مفكر فى الكائن الكامل ، ناظر إليه ، وذلك بقدر ما تسمح لى طبيعتى بالنظر إليه .

وهذا البحث وحده هو الذى يسمح لى بمعرفة شىء عن الكائن الذى أتطلع بكل جوانحى إلى الإقرار بوجوده ، هو الذى يميز بين الإقرار بالكائن الكامل وبين مجرد الاعتراف الذى توقفت عنده فى بداية التفكير والتفلسف .

إن هذا البحث عبارة عن مراحل الفلسفة الديكارتية ولا مفر لمن تتبع تلك المراحل من تقرير كائن تام الكمال خالق الإنسان ومثاله الأعلى . لا مفر من الله لأن قدرته كاملة ولأن كماله لا متناه .

وعلى ذلك فلا خوف على من أنتقل فى مراحل الفلسفة من الشك إلى اليقين ، ومن النفس إلى الله ، لا خوف عليه من خطر كائن قادر خداع ، لأن ثمة لا قدرة إلا وكانت خاضعة للقدرة الإلهية فى نهاية الأمر ، ولأن قدرة الله تتضمن كمال الله بأتم معانيه ، أى طيبته وحبه للخير ، وبعده عن الخطأ والتخطئة ، عن الضلال والتضليل[1] .

---

(١) التأمل الثالث ١٩٢

الفصل الخامس
من الله إلى العالم

ننتهى إلى حل المشكلتين اللتين وضعناهما فى بداية الفصل السابق ، المشكلة الخاصة بضمان اليقين ، أى بضمان صحة إدراكنا الجلىّ المتميز ، والمشكلة المتعلقة بقدرة الفيلسوف على الخروج من النفس إلى العالم والوجود الخارجى .

أما فيما يتعلق بالمشكلة الأولى ، فالكائن الكامل اللامتناهى لا يمكن أن يكون سبب خطأنا أو خداعنا ، ولا يمكن أن يسمح بأن نخدع فيما ندركه على النحو اللازم ، فيما ندركه إدراكاً جلياً متميزاً . والكائن الكامل الذى يخلق فينا قوانا العقلية المختلفة ، يستطيع أن يجعل من إدراكنا الجلىّ المتميز يقيناً كافياً ، ويمنع بذلك تسرب الشك إلينا بأى حال من الأحوال . إن الله ضامن ليقيننا .

وإزاء هذا الضمان الإلهى قد نتساءل : أو لم يكفنا ضمان أول لليقين ، ضمانُ البداهة ، أو ضمان الوضوح والتميز ؟ وإن وجب ضمان ثان أسمى منه ، أى ضمان الضمان ألا نقع بذلك فيما يسميه المنطقيون دوراً ؟ فقد لزم الاعتماد على مبدأ وضوح الإدراك وتميزه فى سبيل الحكم بوجود الكائن الكامل ؛ ثم قد يلزم بعد ذلك ، الاعتمادُ على الكائن الكامل ذاته لضمان المبدأ السابق . إلا أنه ظاهر لمن طالع ديكارت بعناية أن لا إشكال عنده بهذا الصدد ولا دوراً ، وأن ثقته بتفكيره الفلسفى وبتقدم هذا التفكير كاملة ، لا تعتريها تلك الهواجس التى تخيلها المعترضون والمتسائلون : فمبدأ الجلاء والتميز ليس ضماناً لليقين ، إنما هو علامة عليه فحسب . وعلى ذلك لا يلزم فى كل يقين نصل إليه ، أن نبحث عن ضمان لهذا اليقين فى المبدأ المذكور . بل يؤدى كل بحث من هذا القبيل إلى زعزعة اليقين ذاته وإلى التراجع إلى الشك[1].

---

(١) راجع بهذه المناسبة : الإجابة على الاعتراضات الثانية ل . ص ٢٧٠ — ص ٢٧١ .

ما منزلة الضمان الإلهى إذن ؟ ما منزلة حكمنا بوجود الله من اليقين ؟ نجيب بأن تلك المنزلة فلسفية ميتافيزيقية، وبأن اعتبار الصدق الإلهى ليس لازماً لضمان كل حقيقة نصل إليها فى العلوم الرياضية ، أو فى أى علم من العلوم . إنما هذا الاعتبار لازم للميدان الميتافيزيقى فى جملته وكليته . إذ فى الميدان الميتافيزيقى أى فى ميدان الوجود بمعناه المطلق هناك احتمال شك مطلق ، شك من النوع الذى عبرنا عنه بفرض الشيطان الماكر أو بفرض الإله القادر الخداع . ويقيننا بوجود كائن كامل لا متناهى ، إذ يتنافى وفرض الخداع المطلق ، هو أعظم حل لمشكلة الشك المطلق .

لننظر الآن للمشكلة الثانية : وكيف يعيننا اليقين بوجود الله على الحكم بوجود عالم خارجى ، بوجود عالم أجسام ، من بينها جسمنا ؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب البحث فى طبيعة هذا الحكم وفى الأسباب أو المسوغات التى تجعله حكماً فلسفياً موثوقاً به . وللتمهيد لهذا البحث ذاته يجب البحث أولا فى طبيعة الحكم بوجه عام ، وفى العوامل التى تجعل الحكم أياً كان صادقاً أو كاذباً، موضع قبول وتصديق ، أو موضع رفض وإنكار .

يقوم الحكم على اجتماع قدرتين فى النفس واتحادهما اتحاداً وثيقاً : قدرتا الإدراك أو التصور ، كما يقول المدرسيون ؛ والإرادة ، أى القدرة على قبول الأشياء أو رفضها ، على إثباتها أو نفيها[1] . ويمتاز الإدراك بأن النفس فيه سلبية ، أى ناظرة مسجلة ، بينما تمتاز الإرادة بفاعليتها وحريتها . نتساءل : بين هاتين القدرتين ، أين موطن الخطأ ؟ .

إن نظرنا إلى قدرة الإدراك والتصور ، لما وجدناها معرضة فى ذاتها للخطأ . نعم إنها عندنا نحن البشر محدودة بخلاف ما هى عليه عند الله . فالله يدرك بنظرة واحدة عدداً لا متناهياً من الموضوعات ، لا ندرى عنها شيئاً . إلا أن هذا

---

(١) التأمل الرابع ١٩٥

التفاوت يعنى جهلنا ببعض الأشياء، لا الخطأ أو الانخداع[١] . لننظر الآن للإرادة . إنها فى النفس قدرة كاملة لا يحدها أو يقيدها شيء من الأشياء ، ولذلك كانت هى والحرية أمراً واحداً ، بل كانت هى والأنا شيئاً واحداً . وبين أن لا درجات أو مراتب فى الإرادة : فهى تقوم فى « نعم » أو فى « لا » إنها قدرة واحدة مطلقة . وإن كانت الإرادة الإنسانية لا تحاكى إرادة الله فى الفاعلية والتأثير ، وفى مدى الموضوعات الخاضعة لها ، فهى لا تختلف عنها فى طبيعتها أو فى صورتها . ولذلك كانت الإرادة الإنسانية علامة الله فى أنفسنا ، وبمقتضاها كنا أشباهاً وصوراً لله تعالى . وإن كان الأمر كذلك فلا عيب فى الإرادة ، ولا يمكن أن تؤدى بذاتها إلى الخطأ[٢] .

قد يكون الخطأ إذن راجعاً إلى اجتماع القدرتين واتحادهما ، لولا أن اجتماع قدرتين طيبتين لا يتضمن بذاته أى عيب . وإن أردنا أن نكون دقيقين ، وجب أن نقول أن الخطأ راجع إلى اجتماع القدرتين واتحادهما ، إنما على غير انسجام وعدم تناسب بينهما : إنه راجع إلى عدم تناسب فى ذلك الاجتماع ، بين قدرة مطلقة لامتناهية فى الإرادة ، وقدرة محدودة فى التصور والإدراك ، أو بتعبير أبعد دقة : يرجع الخطأ إلى أننا لا نحصر إرادتنا فى إدراكنا وتصورنا . وحيث أن إدراكنا لا يكون كاملاً إلا إذا كان واضحاً متميزاً ، يصبح الخطأ جائزاً فى جميع الأحوال التى لا نحصر فيها إرادتنا أى قدرتنا على القبول أو الرفض ، فى حدود الإدراك الجلى المتميز وحده[٣] .

ولا إشكال ظاهر فى هذا الموقف . لا فى كون إرادتنا مطلقة لا متناهية ، بما أن من شأنها أن تكون أو لا تكون ، دون تمييز فيها بين مراتب أو درجات ؛ ولا فى كون إدراكنا محدوداً ، بما أننا مخلوقات ، ولا يلزم لإدراكنا إلا أن يكون

---

(١) التأمل الرابع ١٩٦ .
(٢) التأمل الرابع ١٩٦ .
(٣) التأمل الرابع ١٩٧ .

ملماً بموضوعه حسبما يتطلبه هذا الموضوع من إلمام . بل لا اعتراض حتى على عدم التناسب بين القدرتين ، إذا عرفنا ما يلزمنا به عدم التناسب هذا من حدود وقيود نحصر فيها إدراكنا للموضوعات .

والأمر الذى لا شك فيه ، بصدد كل حكم من أحكامنا ، أنه فى القدرتين اللتين يقوم عليهما ، صادر عن الله الذى خلقنا ، وخلق ما فينا من قوى وقدرات ، وكل ما فى هذه من كمال أو فضيلة . وأن الحكم فى التزامه معيار الوضوح والتميز متوقف أيضاً على الله ، الكائن الكامل ، الذى لا يخدع ولا يُخدع ، والذى لا يسمح بأن تُخْدَعَ مخلوقاته، بسبب هذا المعيار ذاته الذى يرجع إليه العقل بطبعه فى إدراك الموضوعات ، وفى تعرف الصدق وتمييزه من الكذب .

علينا أن نفحص فى ضوء هذه المبادئ عن حكمنا بوجود عالم خارجى ، عالم أجسام نعيش فيه ، وبوجود جسم تتحد به نفسنا اتحاداً وثيقاً . وعلينا أن نتساءل أولا : على أى إدراك يقوم ذلك الحكم ، وما قيمة ذلك الإدراك ؟

يبدو أن فى النفس فعلى إدراك ، هما الخيال والإحساس ، يفترضان وجود الأجسام ولا بد لنا ، قبل أن نقرر لحكمنا الوجودى ، قيمة ما ، أن نعين قيمة هذا الافتراض ذاته .

ولنقتدِ بديكارت ولنبدأ بالفحص عن الخيال .

وأول ما يظهر فى الخيال أنه علامة فى النفس على حضور شىء أمامها ، وإن لم تتبين النفس بالخيال وحده ، طبيعة ذلك الشىء : فعندما أتخيل مثلثاً ، لا أكتفى بتصور تلاقى أضلاعه الثلاثة فى شكل معين ، بل إنى أعتقد أيضاً أن تلك الأضلاع ماثلة أمامى[1]. ومن ناحية أخرى : يبدو أن الخيال ليس ضرورياً لطبيعة النفس التى يمكن تصورها بدونه ، وأنه قد يصبح مفهوماً

---

(١) التأمل السادس ص ٢٠٩ .

مقبولاً ، لو ثبت وجود الجسم الذى أعتقد أنى متحد به [١] .

إلا أن هذين الاعتبارين لا يقطعان بوجود الأجسام ، وإن كانا يرجحان ذلك ترجيحاً[٢]. فاعتبار الخيال بالمعنى الأول يؤدى إلى الاعتقاد بوجود جسم ، لا إلى إدراك هذا الجسم موجوداً . أما الاعتبار الثانى فهو يفترض وجود الجسم على أساس استنباطه من فعل من أفعال النفس . وهذا الاستنباط ليس واضحاً بذاته ، موثوقاً به .

أما الإحساس فقد أشرنا فيما سبق إلى مقاومة أفكاره لإرادتى ، وإلى قوة تلك الأفكار وحيويتها ، إن قورنت بأفكار العقل الخالص ، مما قد يدل على وجود موضوعات خارجية تُفْرَض على الحس فرضاً ، وتؤثر فى النفس، وتبعث فيها أفكاراً مماثلة . وتلك الموضوعات هى الأجسام بالذات .

ولكن فساد هذه الاعتبارات بيِّن ، لا لأجل الخداع الحسى وحده ، بل كذلك لسخف الادعاء السابق والقائل بقيام شبه ما بين أفكارنا الحسية والموضوعات الخارجية . إذ مهما كان من وجود هذه الأجسام ، فلا يمكن عقلا إثبات شبه ما بين أحوال النفس ، وبين الجسم الذى تمثله لنا فكرة الامتداد الواضحة المتميزة .

هذه هى النتائج السلبية التى يؤدى إليها الفحص عن فعلى النفس المرتبطين فى الظاهر بالأجسام . وتلك النتائج وإن كانت لا تبرر الحكم بوجود الأجسام فهى مع ذلك لا تقطع بعدم وجودها ، ما دام الإدراك الحسى والخيال اللذان يقوم عليهما الحكم علامتين على طبائع مختلفة عن طبيعة الجوهر المفكر .

وإن قيام هاتين العلامتين فى النفس يصبح أمراً له مغزاه بعد أن اثبتنا وجود الله ، أى وجود كائن كامل ، حائز على كمال القدرة، وعلى كمال الطيبة ،

---

(١) التأمل السادس ٢١٠ .

(٢) التأمل السادس ٢١٠ – ٢١١ .

لا يخدع ولا يُخدع . يمكننا بعد هذا الإثبات ، وبفضله ، الاستعانة بالعلامتين السابقتين على إثبات وجود الأجسام . ولا يلزمنا لتلك الغاية وفى مرحلة اليقين التى بلغناها ، الخروجُ عن الإدراك الحسى والإدراك الخيالى القائم عليه ؛ ويكفينا تأييدهما ، وتجنيبهما الوقوع فى الخطأ . وهناك مرحلتان فى هذا التأييد : الأولى تقضى بأن يكون الإدراك الذى يقوم عليه الحكم جلياً متميزاً ، أى أن يكون موضوعه ماثلا للفكر ، متمايزاً عن غيره . وإننا قد لاحظنا فى إدراكنا للأجسام موضوعاً حائزاً على هاتين الصفتين ، وهو الامتداد الهندسى ، وما يتبعه من شكل وحركة وعدد . وعلى ذلك ، فالإدراك الحسىّ ، وما يقوم عليه من خيال ، فى اتجاهه نحو الأجسام الخارجية أو نحو البدن ، لا يخطئُ فى نسبة الامتداد إلى تلك الأجسام[1] .

ولكن الإدراك الحسى لا يتضمن تصور طبيعة الأجسام من حيث هى إمتداد وشكل وحركة فحسب . إنه يتضمن فوق ذلك ، وقبل أى شىء آخر ، ميلاً إلى تقرير وجود الأجسام بصفاتها المذكورة ، وبغيرها من الصفات . إن الإدراك الحسى ميل واندفاع نحو ذلك الوجود ، ولا يُفهمُ إلا بهذا الميل . وبمقتضى اجتماع العاملين ، عامل الإدراك الجلىّ المتميز للأجسام فى صفاتها الهندسية ، وعامل الميل لإثبات هذه الأجسام فى الوجود ، يتم الحكم بهذا الوجود ، ما دام الميل إلى الإثبات ليس فى حقيقة الأمر إلا إرادة ذلك الإثبات ، وما دامت تلك الإرادة خاضعة لإدراك جلىّ متميز . أما وقد يجوز منطقياً أن ندرك أجساماً ونميل إلى إثبات وجودها دون أن تكون هناك أجسام ، فلا بد عندئذ من الرجوع إلى ضمان مطلق ، هو الأساس النهائى لحكمنا الوجودى . وهذا هو ضمان الله لجميع أحكامنا عندما تكون قائمة على إدراك جلىّ متميز : فالله خلق فينا الإدراك والإرادة ، ووجههما التوجيه اللازم ، بمعنى أنه ليكون خداعاً

---

(١) التأمل السادس ٢١٤ . مبادىء الفلسفة الجزء الثانى فقرة ١ راجع هذا النص وترجمته فى نهاية كتابنا ٢٠٩ - ٢١١ .

لو سمح بأن نخطئ كل مرة نحكم فيها بوجود ما ندركه إدراكاً جلياً متميزاً ، وما تندفع إليه إرادتنا اندفاعاً لا مقاومة عقلية تمنعه [١].

وعلى ذلك ، فالحكم بوجود الأجسام الخارجية حكم صائب ، طالما اعتبرنا تلك الأجسام امتداداً وامتداداً فحسب . الأجسام إذن موجودة .

ما القول الآن فى تلك الصفات التى ننسبها للأجسام والتى تختلف اختلافاً كلياً عن صفة الامتداد ، وعما يتبع هذه من شكل وحركة وعدد وزمن ؟ ما القول فى كيفيات مثل الحرارة واللون والصوت والرائحة والطعم ، التى ننسبها إلى الأجسام ؟ بل ما القول فى كيفيات مثل اللذة والألم التى نعتقد أن الأجسام تحدثها فينا ، والتى نعتقد أيضاً أنها تحدث فى أجسامنا ؟

واضح أن كيفيات مثل اللذة والألم لا تختلف أساساً عن أحوال النفس الأخرى ، ولا يمكن قيامها فى جسم نعرف بوضوح أن الامتداد صفته الرئيسية . وواضح أيضاً أن الحرارة واللون والصوت والرائحة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأحوال النفس ، بل أنها فى ذاتها لا تخرج فى نهاية الأمر عن تلك الأحوال . وكيف ننسبها عندئذ إلى الأجسام ، وهذه امتداد وشكل وحركة ؟ إلا أنه يتضح من ناحية أخرى ، أن الأجسام التى نحكم بوجودها تبدو لنا وكأنها حاملة لتلك الكيفيات ، أو قادرة على الأقل على إحداثها فى النفس ؛ وأن وجود تلك الأجسام يبدو مرتبطاً بالكيفيات المذكورة ، بدرجة لا تقل عن ارتباطه بالامتداد ذاته . وأوضح من ذلك ، أن هناك من بين تلك الأجسام جسماً ، يبدو أنه دون غيره مركز للذة والألم والحرارة وسائر الكيفيات التى تمت لأنفسنا بأوثق الصلات . هذا الجسم هو جسمنا أو البدن الذى لم نحكم بعد بوجوده ، على الأقل فى صفاته الخارجة عن الامتداد ، ومن حيث أنه متحد بأنفسنا .

إن فى تلك الصفات الخارجة عن الامتداد ، سواء كانت لوناً أو صوتاً أو

---

(١) التأمل السادس ٢١٦ . مبادىء الفلسفة الجزء الثانى فقرة ١ . .

لذة أو ألماً ، ازدواجاً في المعنى ، إن صح القول . فهي مرتبطة بالجسم في وجوده ، وهي مرتبطة أيضاً بالنفس في تعلقها بوجود الأجسام عامة ، وبوجود البدن بنوع خاص . وإدراك الصفات المذكورة ليحمل هذا الازدواج في المعنى بوضوح كامل . وعلى ذلك فالصفات المذكورة ، وإدراكنا لها ، إنما علامه على الأقل على ميدان ازدواج واختلاط واتحاد ، كما كان إدراكنا للامتداد علامة على تمايز بين النفس والأجسام . وإن صحت تلك المقارنة الأخيرة ، صح لنا أن نقول أنه كما كان إدراكنا للامتداد أساساً عقلياً للحكم بوجود امتداد خارجي ، كذلك يكون إدراكنا لتلك الصفات من لون وصوت ولذة وحرارة ، وما إلى ذلك أساساً للحكم بوجود اتحاد بين النفس والجسم . وكما وجب اعتبار الله أساساً لصحة الحكم بوجود امتدادها خارجي ، بمعنى أنه ليكون سبباً لخداعنا لو كنا مخطئين في هذا الحكم ، كذلك يجب اعتبار الله أساساً لحقيقة الاتحاد بين النفس والبدن ، وبالتالي لصحة الأحكام القائلة بوجود ارتباط ما بين الصفات المحسوسة المذكورة وبين الأجسام بوجه عام ، وبينها وبين جسمنا بوجه خاص ، وبقدرة تلك الأجسام على التأثير في أنفسنا عن طريق البدن ، واحداث إحساسات اللذة والألم وما إليها ، في أنفسنا[١] .

ويعلمنا التأمل في ذلك الاتحاد بأنه بين ميدان وجود صفته التفكير الخالص ، وميدان وجود صفته الامتداد الخالص ؛ الامتداد الهندسي . أي أن هذا الاتحاد واسطة بين الميدانين ، وواسطة خير ، إن صح القول . فبمقتضى هذا الاتحاد الذي تعمل منه حياتنا اليومية ، ترتبط الأجسام الخارجية بجسمي وبنفسي على نحو يؤثر في تلك الحياة ، وتظهر آثاره فيها من نفع أو ضرر ، وتكون من علامات هذا النفع وذلك الضرر ، ما يعرف باللذة والألم . بل بمقتضى هذا الاتحاد أيضاً ، تبدو الأجسام وكأنها حاملة لكيفيات مثل

(١) التأمل السادس ٢١٧ – ٢١٨ ؛ ثم مبادىء الفلسفة الجزء الثاني فقرة ٢ ، ٣ وهما في نهاية كتابنا هذا ص ٢١٠ .

اللون والحرارة والطعم والصوت وما إلى ذلك ، التى تصدر فى النفس عن تأثير الأجسام ، وإن لم تكن موجودة فى تلك الأجسام بالمعنى الدقيق . وكأن الكيفيات « الثانوية »[١] هذه ، معالمُ العالم الخارجى بالنسبة لنا ولحياتنا اليومية ، متصلة بتلك الحياة بدرجة أقل أو أكثر ، حسب مقدار اختلاطها بالنفس ، أو ظاهر تمايزها عنها : فاللذة والألم ، وتليها الحرارة ، والبرودة من أشد الكيفيات إرتباطاً بحياتنا ، واللون والضوء من أضعفها . نعم إن هذه العلامات من لذة وألم ، وتلك الكيفيات الثانوية أياً كانت قد تخدعنا حتى فيما يلحق حياتنا من من نفع وضرر ، أو فيما يرتبط بتلك الحياة فى اتساقها ونظامها اليومى بوجه عام . وأعظم دليل على ذلك ، ما يحدث فى الأمراض من تقديرات خاطئة ، بصدد الحرارة والبرودة ، والحلاوة والمرارة وما إليها[٢] . ولكن هذا الخداع ليس القاعدة ولا يمنعنا مبدئياً من الاعتماد على تلك العلامات فى ميدان حياتنا اليومية ، وما يتصل بتلك الحياة من نفع أو ضرر[٣] .

مواقف خطيرة كل الخطر يظهر فيها انحراف الفيلسوف عن بعض قواعده ، كالقاعدة التى تقضى بالاعتماد على الإدراك الجلى المتميز فى الدراسة الفلسفية ، وكقاعدة التمييز بين النفس والأجسام بوجه عام ، وبين النفس والبدن بوجه خاص . مواقف فيها إنحراف وتحول عن الأسلوب الفلسفى الديكارتى الذى كان كله حرصاً وحذراً وبطءاً وتباطؤاً فى إصدار الحكم القاطع . فكم من خطوات وجب اتخاذها ، وكم من اعتراضات وجب على ديكارت الرد عليها قبل الحكم بوجود الله ، أو القطع بوجود امتداد خارجى ؟ بل كم من عقبات اعتقد الفيلسوف ضرورة وضعها ثم إذلالها قبل اليقين ، وقبل تعرف موضوعات اليقين ؟

(١) والعبارة « كيفيات ثانوية » ، secondary qualities هى التى استخدمها كل من العالم الطبيعى بويل والفيلسوف الإنجليزى جون لوك للدلالة على الكيفيات التى ميزها ديكارت من الكيفيات الهندسية البحتة كالامتداد والشكل والحركة ، والتى لزم تسميتها فى نظر هذين المفكرين « كيفيات أولى » primary qualities

(٢) التأمل السادس ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٣) التأمل السادس ٢٢٤ .

وقد حاول ديكارت أن يفسر هذا الموقف الذى اتخذه وخرج بمقتضاه على مبدأ الجلاء والتميز فى حرفيته على الأقل ، وذلك فى خطابين هامين كتبهما فى عام ١٦٤٣ إلى الأميرة إليصابات[1] : يقول فى الأول منها أنه لابد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها : فالنفس لديها فكرة عن ذاتها ، أو عن الجوهر المفكر ؛ ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد ؛ ولديها أخيراً فكرة عن الاتحاد بين الجوهرين. وتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث : فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية مرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى أن يكون الميدان الإنسانى مندرجاً تحت فكرة الاتحاد[2]

ويرى ديكارت أن أهم أخطائنا فى العلوم ، وفى الميتافيزيقا أيضاً، صادرة عن خلطنا فكرة من هذه الأفكار بأخرى ، وعن خلطنا مبادئ تابعة لفكرة معينة منها ، بمبادئ تابعة لفكرة أخرى : فلا يصح أن نقرر عن الأجسام وعن الظواهر الطبيعية بوجه عام ، ما يرجع إلى مبادئ متعلقة بالاتحاد بين النفس والجسم ، كتقرير الكيفيات المحسوسة عن الأجسام؛ كما أنه لا يصح أن نفسر النفس ومعانيها الخالصة بالاعتماد على مبادئ متعلقة بالاتحاد أو العكس[3].

لا بد إذن من الفصل والتمييز بين الميادين المختلفة . أو بتعبير أكثر دقة لا بد من الفصل والتمييز إذا اعتبرنا ميدان النفس وحدها ، أو إذا اعتبرنا ميدان الجسم أو الامتداد وحده ، ثم يجب ترك التمييز جانباً إذا عالجنا ميدان الاتحاد بين النفس والبدن. وإذا كان منطقنا فى الميدانين الأولين منطق تمييز ، فلا بد فيما يتعلق بالميدان الثالث إتخاذ منطق جديد ، هو منطق الاتحاد والوجود ، منطق الميدان الإنسانى .

(١) راجع هذين الخطابين فى طبعة لابلياد لمؤلفات ديكارت أولهما بتاريخ ١٦٤٣/٥/٢١ (ل . ٩٢٠ — ٩٢٢) وثانيهما بتاريخ ١٦٤٣/٦/٢٨ (٩٢٦ — ٩٣٠) .

(٢) ٩٢١ .

(٣) ٩٢٢ .

ولا شك فى أن هذا المنطق الجديد هو الذى جعل فيلسوفنا يقول فى الخطاب الثانى من الخطابين المذكورين أنه لا بد من الرجوع إلى الفكر وحده فيما يتعلق بميدان النفس ، وإلى الفكر المستعين بالخيال فيما يتعلق بميدان الجسم ، وإلى الإحساس والشعور فيما يتعلق بميدان الاتحاد[١]. ولما كانت دراسة الجسم فى صفاته الهندسية من شأن الرياضة ، ودراسة النفس فى صفة التفكير من شأن الميتافيزيقا ، وجب علينا الاعتراف بقيام علم جديد أو نوع جديد من المعرفة هو ذلك النوع الذى يهتم ويعنى بالنفس المتحدة بالجسم، وبالجسم المتحد بالنفس.

ولديكارت بهذا الصدد اعتراف غريب ، أنه قد خصص فى الماضى بعض ساعات قليلة كل يوم للرياضيات ؛ وأنه لم يخصص للميتافيزيقا إلا ساعات قليلة فى حياته كلها . أما فيما يتعلق بميدان الاتحاد بين النفس والبدن ، فهو منشغل به طول الوقت[٢] .

وتفسير هذا الاعتراف واضح : أن المشكلات المتعلقة بالعلم الرياضى متعددة ، ولا مفر من معالجة كل منها فى دقة . أما الميتافيزيقا فيكفى أن تكون مبادؤها ماثلة لنا ، وأن نكون متيقنين منها . وعندما يتم لنا هذا ، يمكننا الانتقال إلى ميدان أهم وأخطر ، وهو ميدان حياتنا العملية ، وذلك بشرط ألا ننسى المبادئ الميتافيزيقية[٣] ، هذا لأنه وإن كانت تلك المبادئ لاتبدو قابلة لاستخدام وتطبيق مباشرين فى الميادين العملية والوجودية ، إلا أن أساس تلك الميادين وأساس العلم الرياضى ذاته هو اليقين بوجود الله ، الكائن الكامل .

ولا شك فى أن التأمل فى المسائل المرتبطة بحياتنا وإحساساتنا الخارجية والباطنية ليؤدى إلى نتائج فلسفية غير تلك التى يودى إليها التأمل الميتافيزيقى . وربما كان الشعور بهذا الاختلاف هو ما منع ديكارت حتى الآن من الكتابة فى الميدان

---

(١) خطاب ديكارت لاليصابات فى ١٦٤٣/٦/٢٨ . ٩٢٧ .
(٢) ٩٢٨ .
(٣) ٩٢٩ .

الجديد . فالتأمل الميتافيزيقى مرتبط فى أساسه بالتمييز بين النفس والبدن ، بين ما يرجع للنفس وحدها وما يرجع للجسم وحده ، بينما كان التفكير فى الميدان الإنسانى مرتبطاً بالاتحاد بين النفس والبدن . فبينما كان التأمل الأول مراعاة مستمرة لما يقتضيه التمييز من تفكير محدد ، ومن استقلال عن شروط الحس والخيال التى تتضمن اختلاطاً يعوق التفكير الفلسفى المجرد ، ويعوق بالتالى قيام المعرفة الميتافيزيقية ، فإن التفكير فى الميدان الإنسانى لا يهمل الإحساس والشعور ولا يخشى من ظاهر اختلاط فى موضوعاتهما . كما أن هذا التفكير ذاته يتضمن الاعتراف بالعاطفة والانفعال ، رغم ما قد يحدثان فى النفس من ظاهر اضطراب يمنعها من التأمل الميتافيزيقى ومن التخيل الرياضى ، ولكنه لا يمنعها من مراعاة شروط الاتحاد الوجودى بين النفس والبدن ، كما لا يمنعها من رد الفعل على تأثير البدن والأجسام فيها. إن هذا التفكير الذى يحترم شروط الواقع ليتجه فى جرأة إلى مراعاة مستمرة للاتحاد ، بعد أن كان التفكير الميتافيزيقى يختص بمراعاة دقيقة للتمييز الفاصل بين النفس والبدن . ولكن ما معنى التفكير فى الاتحاد بين جوهرى النفس والبدن، إن لم يكن تفكيراً فى أن الجوهرين يُكوِّنان شيئاً واحداً ، بل جوهراً واحداً [١]؟ هذا الشيء الواحد هو الإنسان ذاته .

ونجد ديكارت ينصح الأميرة إليصابات [٢] ، بألا تفكر فى الاتحاد عندما تفكر فى التمييز ، وبألا تفكر فى التمييز وبألا تراعيه عند ما تراعى الاتحاد ؛ لأن الضربين من التفكير يتعارضان تعارضاً منطقياً وواقعياً . بل هو يذهب أبعد من ذلك ويعترف للأميرة بأن لا مانع لديه فى أن تنسب الامتداد إلى النفس وأن تعتبر النفس ممتدة [٣]، وذلك بشرط أن تراعى أن امتدادالنفس مخالف لامتداد الجسم ، وأن معنى امتدادها ليس إلا معنى اتحادها بالجسم

(١) ٩٢٨ — ٩٢٩ .
(٢) ٩٢٨ .
(٣) ٩٢٩ .

الممتد ، وكونها تؤلف معه شيئاً واحداً .

ولاشك فى أن هذا الكلام يعارض المنطق الفلسفى الدقيق. ولكن ميدان الاتحاد لا يعتمد على المنطق الفلسفى الدقيق ، الذى يصلح للنفس وحدها أو للجسم وحده ، أو لله وصفاته السامية . إن ميدان الاتحاد يحمل علامات الواقع والوجود: فملاحظاتنا الساذجة تعلمنا كل يوم بوجود تأثيرات مستمرة ومتبادلة بين النفس والبدن ، بين النفس والعالم الخارجى . إنها تعلمنا بوقائع لا يمكن بصددها إلا ملاحظة الاختلاط والامتزاج والازدواج ، أى فى نهاية الأمر ، الوحدة الواقعية الوجودية .

وسنرى دراسة الانفعالات وطرق الإنسان فى ضبطها والسيادة عليها تؤدى بنا إلى اليقين من حقيقة هذا التفاعل المستمر ، والاتحاد المستمر ، من حقيقة هذه الوحدة الإنسانية .

وقد يتساءل قارئ ديكارت : وما الفائدة من الفلسفة عندئذ ، إذا وجب الرجوع فى نهاية الأمر إلى الملاحظات الساذجة والمواقف الواقعية المعتادة ؟ ولماذا وجب تكلف جميع المجهودات العقلية السابقة ، للانتهاء إلى موقف يشابه موقف رجل الشارع أشد المشابهة ؟

ونظن إجابة ديكارت بسيطة كل البساطة ، وهى أن المواقف التى انتهى إليها بصدد العالم والإنسان قد لا تتعارض فى الظاهر وفى اللفظ مع موقف رجل الشارع . ولكنها تخالفها فى أنها موطدة ومؤسسة تأسيساً فلسفياً ، وفى أن الفلسفة وراء جميع هذه المواقف .

ويجب ألا ننسى أن عالم الأجسام ، وأن العالم المحسوس كما يقرره رجل الشارع ، لا مكان له فى مستوى اليقين الفلسفى . وإنه لكى يكون فى هذا المستوى لا بد من وضعه أولا موضع الشك ، ولا بد من تعليق كل حكم بصدده ، وذلك حتى يتم اليقين . ويبقى وجود الأجسام معلقاً إلى أن نتأدى فى اليقين الفلسفى ، إلى النفس وإلى الله الخالق . وعندئذ نصبح قادرين على تأسيس أحكامنا بصدد وجود الأجسام .

وإن صح هذا الكلام ، فلا يمكن أن نقول أن موقف الفيلسوف من العالم الواقعى الذى تأسس فى اليقين ، وبفضل اليقين بوجود الله القادر الخالق الصادق ، أن هذا الموقف هو موقف رجل الشارع بعينه ، وإن كان العالم الذى يقرره رجل الشارع هو بعينه عالم الفيلسوف . إن الموقف يمتاز على الأقل بأمرين : أولهما ، أن الفيلسوف قد أصبح فى مأمن من هذا الخداع المطلق الذى افترضنا مرة أن الإنسان قد يقع فريسة له . والثانى : أن العمل والتطبيق فى العالم يصبحان مستنِدَيْن إلى أسس مستقرة ثابتة .

القسم الثالث : خصائص الوجود

الفصل السادس : العالم

بعد عرض أسس اليقين الفلسفي ، والحديث في موضوعات هذا اليقين ، وهي في الترتيب الذي إرتآه ديكارت : النفس ؛ الله ؛ فالأجسام ، يجمل بنا أن نعرض لخصائص تلك الموضوعات وللعلاقات القائمة بينها والتي تجعل منها عالماً بمعنى الكلمة ، كونا شاملا ، أو وجوداً . وسنتجه في نهاية عرضنا ، إلى الإنسان ، لدراسته لا في طبيعته وماهيته الخالصة ، بل في شروط وجوده ، لدراسته كموجود — في — العالم[1] ، كما يقول الفلاسفة المعاصرون .

ولا شك في أن الله هو أساس الفلسفة ، وعمادها الأول ، لأنه أساس اليقين التام وأساس الوجود في الوقت ذاته . — وقد عرضنا فيما سبق لعلاقة الله باليقين . لننظر الآن إلى الله في علاقته بالوجود ، ولنتبين أثره ، وتدخله في العالم ، وفي الوجود الإنساني .

والله في علاقته بالوجود هو الكائن الخالق ، والصفة التي يتسم بها من حيث هو أساس الوجود وأصله ، صفة الخلق ، أو صفة القدرة الخالقة . والسؤال الذي لا بد من الآن الإجابة عليه هو : كيف تتبين صفة الخلق هذه في العالم الذي نعيش فيه ؟ أو بتعبير آخر : على أي نحو خلق الله العالم وحفظه في الوجود ؟ وقد يبدو من المغالاة والجرأة أن نضع مثل هذه الأسئلة ، ونحاول الإجابة عليها ، لولا أن الفلسفة تبدأ عند ديكارت بهذه الأسئلة ذاتها ، وتنفصل بوضعها عن العلوم وعن طرق العلوم في البحث والتفكير . وقد رأينا بعد عرض منهج البحث في العلم ، وفي حقائق العلم ، أن تلك الحقائق في أصولها ومبادئها الأولى لا تُفرض على الله فرضاً ، لأنه هو الذي خلقها من لا شيء[2] . وإذا

---

(١) in der-welt-sein عند هيدجر مثلا .

(٢) راجع فيما سبق ٨١ — ٨٧ .

كانت تلك الحقائق التى نصفها بالثبات والخلود ترجع إلى القدرة الإلهية الخلاقة ، فما القول فى العالم الطبيعى ، وصفة الحدوث فيه تشير إلى تلك القدره إشارة مستمرة ؟..

وإن كان الثبات فى الحقائق العلمية علامة على تلك القدرة الخلاقة فى صفتها المطلقة ، سواء قصدنا بذلك أن تلك الحقائق لتكون منعدمة لو أن الله لم يخلقها ، أو أن الله لن يكون هو ذاته إن لم يكن خلقها ، فإن صفة الحدوث فى العالم لتوحى بناحية فى الخلق الإلهى لا يمكن أن توحى به الحقائق العلمية ، هى الناحية الزمنية . فالحدوث معناه الحدوث فى الزمن ، وكون العالم حادثاً معناه أن الله خلقه فى الزمن .

وقد رأينا فى وجود النفس علامة بينة على فعل الخلق هذا : فالنفس كائن فى الزمن ووعى مباشر بالوجود الزمنى . « أفكر إذن أنا موجود » . أنا موجود إذن . ولكن كم من الوقت ؟ إنى موجود طالما كنت أفكر ، اذ قد يتأتى ، لو أتوقف فى التفكير لحظة ، أن أتوقف كذلك فى الوجود[١] .

هذه هى ظاهرة الوجود الزمنى النفسانى . وعلى هذه الظاهرة يمكن إقامة دليل على وجود الله ، إن صح الكلام عن دليل. فالنفس تعرف أنها موجودة فى اللحظة الحاضرة ، وأنها كانت موجودة فى اللحظة الماضية ؛ دون أن تعرف فى ذاتها قدرة على الانتقال من اللحظة الماضية إلى الحاضرة ؛ وعلى ذلك فاللحظتان منفصلتان . ولا تعرف فى ذاتها قدرة حتى على الثبات فى اللحظة الحاضرة ، ولا على الانتقال منها إلى لحظة مستقبلة ؛ وعلى ذلك فالحاضر والمستقبل منفصلان أيضاً . — أما والنفس موجودة الآن ، وقد انتقلت من الماضى إلى الحاضر ، وقد تنتقل من الحاضر إلى المستقبل ، فذلك لأن هناك كائناً قادراً على تثبيت أقدامها فى الحاضر ، وعلى الانتقال بها إليه ، ومنه إلى المستقبل . وهو قادر على كل هذا لأنه سبب ذاته . هذا الكائن هو الله .

(١) التأمل الثانى . ص ١٦٩.

(٢) انظر فيما سبق ص ١٣٠ .

إن وجود الله ثابت ، بقدر ما كان وجودنا معرضاً فى كل لحظة إلى الانهيار والعدم . وإن وجودنا ليصبح ثابتاً بقدر ما كان هناك موجود يرفعنا فى كل لحظة من العدم ، ويقيمنا فى كل لحظة فى الوجود ، أى بقدر ما كان « خلقنا مستمراً »[١] ، مجدداً فى اتصال ، ومتصلاً فى تجدد .

هذه هى نظرية « الخلق المستمر » وتطبيقها واضح فيما يتعلق بوجود النفس . وديكارت إذ عرضها فى تلك الصورة فى كتاب « التأملات » ، فهو قد عرضها قبل ذلك فى صورة عامة وبصدد العالم المادى ، وبصدد فلسفة الطبيعة كلها ، وذلك فى كتاب « العالم » الذى ألفه بين أوائل عام ١٦٣٢ ، وأواسط عام ١٦٣٣ ، ثم فى « المقال عن المنهج » . إنه يقرر فى « العالم » أولا ، ثم فى « المقال عن المنهج » ثانياً ، أن الله يحفظ العالم فى الوجود ، على نفس النحو الذى خلقه عليه ؛ وأن الفعل الذى يحفظ به العالم ، لا يختلف عن ذلك الذى خلقه به[٢] ، وأن تلك القدرة التى خلقته لأول مرة ، لا بد من افتراضها من جديد فى كل لحظة من لحظات الوجود[٣] .

يقرر ديكارت هذه المعانى ، بصدد العالم المادىّ ، فى مجال لا يشير فيه إلى أدلة على وجود الله ، وكأنه لا يحتاج إلى أدلة ، أو كأنه ينتقل مباشرة من صفة الحدوث الزمنى فى العالم ، إلى الاعتراف بأن العالم مخلوق وبوجود خالق ، كما ينتقل مباشرة من ظاهرة الوجود الزمنى النفسانى إلى إثبات الله الخالق .

ولنظرية الخلق هذه نتيجة ميتافيزيقية لاهوتية مباشرة : أن الله ، إذ يخلق العالم خلقاً مستمراً ، وإذ يحفظه كما يخلقه ، فهو إذن لم يخلقه شيئاً فشيئاً ، متنقلا به من أبسط الصور إلى أكثرها تعقيداً ، ومعتمداً فى ذلك على الزمن

---

(١) création continuée .

(٢) « العالم » Le Monde المؤلفات الكاملة لديكارت (أ . ـ ت) المجلد الحادى عشر ص ٣٧ . ثم المقال عن المنهج ل . ص ١٢٢ .

(٣) التأمل الثالث ص ١٨٩ ؛ الإجابة عن الاعتراضات الخامسة ٣٨٣ .

والتغير الزمنى . بل إنه خلقه فى الأصل ، على الصورة التى نلحظها عليه الآن[1] . وتشير الكتب السماوية بصدد آدم والجنة التى عاش فيها ، إلى أن الله خلق الإنسان ، وكائنات العالم فى صورة كاملة تامة .

واضح أن هذا المعنى اللاهوتى الميتافيزيقى للخلق يجاوز أفهامنا الإنسانية . ولكنه واضح أيضًا أنه لا بد للفيلسوف من بيان علاقة ما بين حقيقة الخالق ، وطبيعة العلم وتطبيقاته العملية الصناعية .

وقد رأينا مشروع ديكارت فى العلم والعالم المادىّ لا ينفصل عن الناحية التطبيقية للعلم ؛ ورأينا فوق ذلك أن المنهج فى غايته وأهدافه متجه إلى تلك الناحية التطبيقية ، وأنه فى ضوء تلك الأهداف ، يمهد الطريق للعلوم الرياضية فى صيغتها التحليلية ؛ كما يمهد الطريق للعلوم الطبيعية فى صيغتها الميكانيكية الهندسية [2].

ولم يشك ديكارت لحظة واحدة فى إمكان هذا المشروع العلمى : لا فى المرحلة المنهجية ، وقبل أن يثير مسألة الخلق بصدد حقائق العلم ، ولا فى المرحلة العلمية ، التالية لموقفه فى خلق الحقائق العلمية ، ولا فى المرحلتين الفلسفية والأخلاقية ، بدليل أنه صرح فى مقدمة « مبادئ الفلسفة » التى صدرت فى عام ١٦٤٤ ، بأن الفروع الرئيسية لشجرة الفلسفة هى الميكانيكا والطب والأخلاق [3] .

ويقتضى المشروع الديكارتى فى المنهج والعلم ، اعتبار العالم الطبيعى امتداداً هندسياً ترجع الحركات فيه إلى تغير أجزاء الامتداد فى أوضاعها المتبادلة .

وقد انتهى ديكارت إلى التعبير عن هذا المشروع فى كتاب « القواعد » ، أى فى عام ١٦٢٨ على وجه التقريب . ثم تأدى بعد هذا الكتاب بسنة أو سنتين إلى نظرية خلق الحقائق . ثم اتجه مباشرة إلى اكتشافاته العلمية فى ضوء

---

(١) « المقال عن المنهج » ١٢٢ .

(٢) راجع فيما سبق ص ٧٥ — ٧٧ .

(٣) « مبادىء الفلسفة » المقدمة ل . ٤٢٨ .

منهجه هذا ، وابتدأ فى تأليف كتاب « العالم » فى عام ١٦٣٢ مفتتحاً هذا الكتاب بذكر الله وبتقرير الخلق ، وبالإشارة إلى « الخلق المستمر » ، ثم رجع صراحة إلى هذه النظرية الأخيرة فى « المقال عن المنهج » الذى نشره فى عام ١٦٣٧ . والكتابان « العالم » و « المقال » مخصصان فى أهم أجزائهما لمسائل العلم والعالم الطبيعى .

ويتضح من مطالعة الكتابين أن نظرية « الخلق المستمر » مرتبطة على نحوما بمظاهر علمية فيزيائية ، وأن ديكارت حاول فيهما أن يستدل على أوضح المعانى الخاصة بأصول العالم المادى ، وأن « يفترض » وصفاً لهذا العالم ولظواهره ، قائماً على تلك الأصول ، ومتناسباً فى الوقت ذاته مع تلك النظرية الميتافيزيقية اللاهوتية التى نشير إليها[1]. ولا مفر من « الافتراض » ، بما أنه من المتعذر على الإنسان « رؤية » علاقة الفعل الإلهى المطلق للخلق بتفاصيل الأحداث الزمنية ، وبما أنه من الضرورى أن يقف الإنسان على تلك الأوجه التى يستطيع بها السيادة على العالم والسيطرة عليه .

ولذلك نجد ديكارت يقوم فى كتاب « العالم » كما فى « المقال عن المنهج » ، بمحاولة رائعة لا لكى يفسر العالم المادىّ وظواهره ، بل لكى يتخيل ذلك العالم فى نشأته . إنه يصور نفسه متفرجاً على عالم جديد[2] ، غير عالمنا هذا ، عالم جدير بأن يكون الله خالقه ، ويتفق وحقيقة الخلق المستمر ومعانى النفس الواضحة ، ويتناسب أخيراً ومطالب العمل والتطبيق والصناعة .

أما المعنى الواضح الذى لديه عن أصول العالم المادى ، فهو معنى الامتداد ليس إلاّ ، وما يتبع ذلك من تصور هندسى للحركة والتغير العالمىّ . أما الوصف الذى « يفترضه » أو يتخيله ، فهو الوصف الميكانيكى الهندسى ، كما رأينا . فالمادة التى يعمل العالم منها ، يجب ألا نفرض فيها خصائص نراها فى

---

(١) وانتهى منه فى أواسط عام ١٦٣٣ .

(٢) « العالم » المجلد الحادى عشر [أ. – ت.] ص ٣٢ – المقال عن المنهج ل ١٢٠–١٢١ .

أجسام دون أخرى[١] ، أنما يجب تصورها على نحو يفهمه ويقره العقل الطبيعى النير ، ذلك العقل الذى يهتدى بالمبادئ الرياضية . فالمادة امتداد هندسى يملأ المكان ويشغله ، بحيث لا يبقى فيه خلاء أو فراغ ، لأنه مما لا يمكن تبريره أن يكون الله خلق أجزاءً مادية فى مكان، وترك العدم فى مكان آخر[٢]. إننا أمام ملأ هندسى مطلق .

وبيّن أنه لا يمكن أن ننسب للامتداد هذا أى صورة من تلك الصور الجوهرية الغامضة التى افترضها المدرسيون[٣] ، وبالتالى أى مظهر من مظاهر القدرة والفاعلية . إن الامتداد جامد كل الجمود . وإن صح ذلك ، فمعنى الحركة لا يخرج عن أجزاء الامتداد وعن تغير أوضاعها فيما بينها . ولذلك كان المبدأ الأول والرئيسى الذى يخضع له العالم فى حركته هو مبدأ القصور الذاتى ، أى مبدأ الجمود بالتعبير الصريح . وينص هذا المبدأ ، كما هو معروف ، على أن كل جسم يبقى على الحال التى هو عليها ، ولا يتركها إلا باحتكاكه بالأجسام الأخرى[٤] . أو بتعبير آخر : يبقى الجسم الساكن ساكناً والجسم المتحرك متحركاً بحركة مستقيمة منتظمة ، ما لم تتغير حاله من السكون إلى الحركة باحتكاكه بجسم آخر .

وعلى ذلك فإن كان الله السبب الأول الفعال للحركة والحدوث والتغير فى العالم ، فالسبب الظاهر هو الاحتكاك . ولم يصرح ديكارت كما فعل فيما بعد تلميذه ملبرانش Malebranche بأن الاحتكاك هذا سبب غير فعال « يتناسب » والقدرة الإلهية[٥] . الا أن منطق ديكارت يقضى حتما بتلك النتيجة .

(١) « العالم » (أ . – ت المجلد الحادى عشر ص ٣٣) .
(٢) أ . – ت المجلد الحادى عشر ٣٢ ، ٣٣ . مبادىء الفلسفة الجزء الثانى فقرة ١٦ .
(٣) المجلد الحادى عشر ٣٣ .
(٤) « مبادىء الفلسفة » الجزء الثانى فقرة ٣٧ .
(٥) طالع ملبرانش : أحاديث فى الميتافيزيقا والدين Entretien sur La Métaphysique et la Religion الحديث السابع .

والمهم أن الاحتكاك الذى ينجم عنه تغير الحركة فى العالم لا يقصد به إلا التقاء جسم بآخر ، وحدوث التغير عند هذا الالتقاء ، بحيث يقوم التغير فى لحظة الاحتكاك ذاتها ويؤتى الاحتكاك أثره مباشرة. أى أن فعل الاحتكاك قائم فى اللحظة ولا يتجاوزها ، ولا يحتمل دواماً أو ديمومة ، إنما يقوم ليتلاشى . وعلى ذلك ، كانت الاحتكاكات التى تؤدى إلى التغير العالمى قائمة فى لحظات ، إن كانت متتالية فهى منفصلة . فلا بد إذن من قدرة عليا للربط بين تلك الاحتكاكات ، ولجعل التغير مستمراً ، وإقامة العالم الحادث المتحرك . وهناك مثال غاية فى الأهمية على حركة تقوم فى اللحظة وتؤتى أثرها مباشرة ، وهى حركة الضوء . فالضوءُ يُدْرِكُ الناظرَ إليه مباشرة، وينتقل إلى العين ، كما تنتقل حركة العصا من أحد طرفيها إلى الآخر ، إنتقالاً مباشراً . وثقة ديكارت فى الذرية الزمنية للضوء لا تتزعزع ، إلى حد أن يدعى أن « فلسفة الطبيعية كلها لتنهار »لو صح تأخر فعل الضوء فى انتقاله[1]، وذلك لأن التأخر يقتضى انفصالاً فى الامتداد أو خلاءً ، أى عدماً مطلقاً ،وهو مالا تسمح به القدرة الإلهية .

وتلك القدرة هى قدرة « الخلق المستمر » . وإن كان الخلق مما يجاوز أفهامنا البشرية ، فهناك مقابل له فى عالمنا الجامد هذا الذى ترجع الحركات فيه إلى احتكاك يقوم فى لحظة ليتلاشى . هذا المقابل فى نظر ديكارت ، هو احتفاظ الحركة بمقدار ثابت لا يتغير فى جميع لحظات العالم، أو هو «مبدأ ثبات مقدار الحركة» : فى جميع لحظات الزمن منذ اللحظة العالمية الأولى ، كان مقدار الحركة التى طبعها الله على العالم واحداً بعينه ، وعلى ذلك كانت حال العالم فى لحظة معينة ، معادلة لها فى أى لحظة أخرى ، وكان كل تغير فى تلك اللحظة كما فى غيرها يقوم تبعاً للاحتكاك، دون أن يكون هناك تغير ما فى مقدار الحركة العالمية ذاتها .

---

(١) أ . – ت المجلد الأول ٣٠٨ .

ويذكر ديكارت قوانين الاحتكاك السبعة[1] ، التى تنشأ عنها التغيرات الكبرى فى العالم . ثم يمضى بفضل فكرتىّ الامتداد والحركة الهندسية ، فى استدلال متصل لقوانين العالم وظواهره العامة ، تلك التى يمكن أن تتخذ الصيغة الرياضية اليقينية ، إلى أن يبلغ المرحلة التى يجب الانتقال فيها من الاستدلال إلى التجربة ، وذلك عندما تؤدى القوانين الطبيعية إلى عدة نتائج محتملة كلها ، وتتفق كلها مع التفاصيل الواقعية القائمة بالفعل . فى هذه المرحلة يلتجئ الطبيعى إلى التجارب ، ولكنه فى هذه المرحلة أيضاً يأخذ صفة السيادة ، من حيث أنه لا يفترض التفسير فحسب ، بل يفرضه على الطبيعة فرضاً .

ويكون ذلك باعتبار ظواهر الطبيعة وآثارها ناتجة عن اجتماع أجزاء للامتداد ، لها شكل هندسىّ معين وحركة معينة ، على النحو الذى تجتمع عليه أجزاء آلة صناعية أو أجزاء جسم مصنوع . ويرى ديكارت أن هذه الموازنة بين ظواهر الطبيعة وآلات الصناع ، ومصنوعاتهم قد أفادته أعظم الفائدة فى كل تفسير قام به للظواهر الخاصة : وأن لا فارق ، بين تلك الآلات والمصنوعات بوجه عام ، وبين الظواهر الطبيعية ، إلا فى أن أجزاء الآلات التى تؤدى إلى النتائج المطلوبة ، كبيرة بحيث تلتقطها أو تدركها أعضاء الجسم الإنسانى ، بينما كانت أجزاء الظواهر الطبيعية صغيرة جداً تجاوز إدراكنا وحواسنا [2]. وبعبارة أخرى ، يكون تفسير الظواهر الطبيعية بأن يستعين العالم فى معمله بأجزاء المادة على نحو يمكنه من استحداث ظواهر مماثلة لتلك التى يريد تفسيرها . فالفرض الطبيعى معملى تركيبى إذن ؛ والتفسير الطبيعى تركيب للظواهر من جديد ، أو هو محاولة من جانب الإنسان بوجه عام ، والطبيعى بوجه خاص لصناعة الظواهر أو لصناعة ما يعادلها ، ويماثلها أو يشابهها . ولذلك كان الطبيعى عالماً ومهندساً وصانعاً فى الوقت ذاته .

---

(١) مبادىء الفلسفة الجزء الثانى من فقرة ٤٥ – ٥٢ .

(٢) « مبادىء الفلسفة » الجزء الرابع فقرة ٢٠٣ .

وقد رأينا ديكارت « يتخيل » ذاته متفرجاً على ذلك العالم « الجديد » الذى يستطيع الله أن يخلقه ، فى أى لحظة ، من الامتداد والحركة الهندسية وحدهما . ونجده الآن يتخيل ذاته صانعاً ، يستخدم الامتداد والحركة ، لا لتكميل الصناعة الإلهية ، وهى كما يقول « كاملة منذ البدء » ، بل لصنع ظواهر تماثل تلك التى نجدها فى العالم .

هذا هو العلم الطبيعى الذى يجعل منا « سادة على الطبيعة ومسخرين لها »[1]

ويبدو أن ديكارت قد ذهب منذ بداية تفكيره العلمى إلى أبعد مدى ممكن فى تصور تفسير للظواهر يجمع بين العلم والصناعة ، بين النظر والتطبيق . فإنّا نعلم أنه فكرّ منذ سنة ١٦١٩ ، أى منذ سنة المشروع العلمى العجيب فى آلات يصنعها الإنسان ويحاكى بعضها هذا الحيوان ، أو ذاك ، ويحاكى بعضها الآخر الإنسان ذاته[2]. ونجد ديكارت فى خطاب له فى عام ١٦٣٨ يوضح كيفية استغلال تلك الفكرة استغلالاً كاملاً فى تأييد التفسير الميكانيكى البحت. يوضح ذلك بصدد الإدعاء القائل بوجود نفس فى الحيوان ، ومشابهة بين طبيعة الإنسان ككائن عاقل وطبيعة الحيوان . ولا شك فى أن تعودنا منذ الطفولة رؤية الحيوانات ، والعيش معها ، وملاحظة ألف الناس لها ، أدىّ بنا إلى تكوين « أحكام سابقة » ، وإلى اعتبار المشابهة السطحية بين الحيوان والناس مناسبة لتقرير وجود نفس فى الحيوان ، بل إلى الانزلاق إلى ادعاء وجود نفس فى النبات أيضاً . إزاء تلك « الأحكام السابقة » ، ما علينا إلا أن نفترض أو أن نتخيل تعوداً آخر ، أو أن نحاول « تجربة عقلية » . مختلفة : لنتصور رجلاً لم يشاهد من الحيوانات إلا الإنسان . ولنفترض أنه أتقن الفنون الميكانيكية إلى درجة تمكنه من صنع آلات يحاكى بعضها إنساناً ، والبعض الآخر حصاناً ، والبعض كلباً ، أو أى حيوان غير هذه . . ولنتصور أن هذا الرجل بلغ فى مهارته إلى

---

(١) « المقال عن المنهج » الجزء السادس ل . ص ١٣٤ .

(٢) راجع كتاب ألكيه : الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت ص ٥٢ — ص ٥٣ .

حد جعل تلك الحيوانات تمشى وتأكل وتتنفس وتحدث أصواتاً تحاكى أصوات الناس عندما يعبرون عن عواطف طبيعية مثل الخوف أو الغضب أو ما إلى ذلك . لو انتقل هذا الرجل فجأة إلى عالمنا هذا ولاحظ ما فيه من حيوانات ، لفهم مباشرة ما يقربها إلى الإنسان وما يميزها عنه ، ولتأكد أنه لا يمكن تصورها حائزة على النفس التى تجعل من الإنسان الكائن الذى يعرفه هو فى تجربته وتفكيره الشخصى . ولو تصورنا أخيراً أن هذا الرجل كان ملماً بوجود الله وبقدرته اللامتناهية لاستنتج من ذلك ومما عرفه فى نفسه من قدرة على صنع الآلات التى صنعها ، أن الله قادر على صنع كائنات تماثل الحيوانات التى تعيش بيننا ، وإن وجب افتراض أجسامها آلات غاية فى التعقيد ، دون أن تفقد بذلك صفتها الآلية [١].

ليس هناك من شك فى أن فرض الحيوان أو الإنسان الآلى الذى خطر لديكارت منذ السنوات الأولى فى تفكيره ، كان له أثر كبير فى تكوين آرائه عن الجسم الإنسانى. ولا أدل على هذا من كتاب « الإنسان » ، ومن أقواله فى هذا الموضوع فى « المقال عن المنهج » : فهو يفترض أن الإنسان لم يكن فى بداية الأمر إلا آلة عملها الله من مادة الأرض . وجعلها أشبه ما تكون بما يسميه إنساناً ، وذلك لا بإعطائها لون وهيئة أعضائنا الخارجية فحسب ، بل كذلك بتركيب داخلها من القطع والأجزاء التى تمكن تلك الآلة الإنسانية من المشى والأكل والتنفس والقيام بسائر الوظائف التى تقوم بها أجسامنا وحدها .

ويمضى ديكارت فى وصف تلك الآلة الإنسانية مشبهاً إياها تارة بتمثال وتارة أخرى بساعة أتقن صنعها أمهر الصناع [٢] . ولا يرى وسيلة أفضل لتخيل تلك الآلة وأجزائها من اتخاذ موقف عالم التشريح ، الذى يستطيع وحده أن يعطينا فكرة واضحة متميزة عن الجسم الحيوانى ، وعن الجسم الإنسانى أيضاً .

---

(١) راجع خطاب فى مارس سنة ١٦٣٨ ل . ٧٨١ – ٧٨٢ . راجع أيضاً المقال عن المنهج الجزء الخامس ١٢٣ .

(٢) « كتاب الإنسان » (أ . – ت المجلد الحادى عشر ١٢٠) .

ويجب ألا نتصور الإنسان فى البداية على أنه نفس أو عقل أو روح على حدة . لنتخيله جسماً عمل من مادة العالم ذاته ، أى من الامتداد ، وخاضعاً لقوانين الامتداد وحركاته . ثم لنتصور النفس على حدة . ولنتصور أخيراً الإنسان الكامل على أنه جسم ونفس متحدان فيما بينهما [١].

إن لم يقم شك فى أن التفكير الآلى الصناعى هو الذى ابتدأ به ديكارت مشروعاته العلمية المختلفة ، فليس هناك شك أيضاً فى أن ذلك التفكير ارتبط عنده منذ إنشاء كتاب « القواعد » باعتبار الأجسام والظواهر الطبيعية برمتها امتداداً وأجزاء امتداد تتغير أوضاعها فيما بينها . وبقدر ما توغل التفكير الصناعى فى مشروعاته ، فقد تأيد كذلك منذ عهد طويل بالفكرة المنهجية العلمية التى ترجع الأجسام إلى الامتداد الهندسى . وعلى هذا النحو يصبح الضربان من التفكير مظهرى مشروع علمى وتطبيقى واحد ، يجعل الإنسان لا سيداً على الطبيعة الخارجية فحسب ، بل سيداً ومسيطراً على جسمه أيضاً .

ويعبر « المقال عن المنهج » فى إشاراته إلى الطب وإلى المحاولات التى يمكن بها إطالة عمر الإنسان وتجنيبه مختلف الأمراض [٢] عن فكرة من أهم الأفكار التى عمل منها المشروع الديكارتى فى العلم والتطبيق العلمى . وتظهر تلك الفكرة واضحة كل الوضوح فى كتاب « مبادئ الفلسفة » ، عندما يشبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجزعها الفيزيقا ، وفروعها الثلاثة الميكانيكا والطب والأخلاق [٣] .

وقد رأينا علم الامتداد فى صوره الهندسية كى صوره الطبيعية مرتبطاً منذ البداية بالمنهج والعلم الرياضى العام ، بما أن المنهج عبارة عن تهيئة الموضوعات لاتخاذ صورة المقادير الهندسية وذلك لغاية تيسير استخدامها واستغلالها .

---

(١) « المقال عن المنهج » ل . ص ١٢٣ .

(٢) « المقال عن المنهج ل . ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣) مبادىء الفلسفة المقدمة ل . ٤٢٨ .

كذلك هو الأمر فيما يتعلق بعلم الجسم الإنسانى ، فهو مرتبط بالطب ارتباطاً شديداً . إلا أن للطب هدفاً آخر غير تأييد المنهج العلمى . إن له هدفاً عملياً يفوق فى خطره الهدف العلمى المنهجى وهو إطالة عمر الإنسان وضمان جسمه من الأمراض . وبما أن الصحة عامل من أهم عوامل السعادة الإنسانية ، وجب القول أن الطب يرتبط بالأخلاق ، كما ترتبط الميكانيكا بالطب .

هذه هى الفروع الرئيسية لشجرة الفلسفة التى ثبتت جذورها فى أرض الميتافيزيقا، وقام جزعها فى سماء الطبيعة[١] . وإن تمعنا فى هذا التشبيه للفلسفة وجدنا أنه يتفق تمام الاتفاق مع الأوجه الثلاثة التى نظرنا منها إلى العالم . فقد رأينا أساس العلم فى مبدأ « الخلق المستمر » ، ورأينا جسم العالم راجعاً إلى الامتداد الخاضع لمبدأ القصور الذاتى والجمود ، ولكنا رأينا فى الإنسان وخاصة فى العالم والصانع الإنسانى كائناً يفهم إلى حد ما كيف يتحول ذلك الامتداد الجامد إلى ظواهر واقعية فعلية ، ويفهم بنوع خاص كيف يستطيع هو القيام بالتحويل والتطبيق والعمل . فالتوافق إذن كامل بين النظريات الميتافيزيقية والاستدلال العلمى والتطبيق العملى . إلا أن هذا التوافق يتم فى مستويات مختلفة من اليقين : فى مستوى اليقين الميتافيزيقى المطلق الذى يقوم على أساسه كل يقين آخر ؛ وفى مستوى اليقين العلمى الذى يرتبط بموضوعات الهندسة ، والموضوعات الطبيعية الراجعة إلى الامتداد الهندسى ؛ ثم فى مستوى اليقين العملى الذى يؤدى إلى تفسير الظواهر الطبيعية الخاصة وإلى الصناعة والعمل . — وقد رأينا فى دراستنا للمنهج العلمى وفى بحثنا عن مبادئ للفلسفة التفاوت بين الدراستين العلمية والفلسفية وأهدافهما . وإنا نلحظ الآن التفاوت بين اليقين العلمى واليقين العملى : فالعلم استدلال قائم على المعنى الواضح المتميز للامتداد ، وعلى قوانين الامتداد الهندسية ، بينما كان اليقين العملى قائماً على التخيل والتصور والافتراض ، كما قال ديكارت ، على « افتراض » أن التفسير الذى ندلى به

---

(١) مقدمة « مبادىء الفلسفة » ل ٤٢٨ .

والتجربة التى نعملها ، يعبران تعبيراً واضحاً عن الطريق الذى اتخذته الطبيعة فى انتقالها من المبادئ الرياضية الاستدلالية إلى الواقع المشاهد بالحس .

ولا شك فى وجود تفاوت بين يقين الميتافيزيقا ويقين العلم : إلا أنه يبدو أن ديكارت قد نجح ، فى الظاهر على الأقل ، فى تقصير المسافة بين اليقينين ، وذلك ابتداءمن تفكيره فى كتاب «التأملات» ، وبنوع خاص فى كتاب « مبادئ الفلسفة » : فالنفس حائزة على معنى واضح متميز عن الامتداد ، بقدر ما هى حائزة على فكره واضحة عن النفس[١] . والامتداد موضوع فكرة أصيلة فى النفس[٢] ، وليس وليد افتراض يفيد العمل والصناعة فحسب . لا بل إن الامتداد موجود وثابت فى الوجود بمقتضى حكم النفس التى تستخدم مبدأ الجلاء والتميز والتى تعتمد على الضمان الإلهى .

وإن كان وجود الامتداد ثابتاً مقرراً كان اليقين فيه لا علمياً فحسب ، بل ميتافيزيقياً أيضاً . وعلى ذلك فللعلم الطبيعى فى مرحلته الاستدلالية الرياضية ، قيمة تفوق الافتراض والاستدلال ذاهما ، بما أن موضوع ذلك العلم هو الامتداد ثم الحركة التى هى عبارة عن تغير مواضع أجزاء ذلك الامتداد .

ما القول الآن فى التفسير الطبيعى والتجربة الطبيعية وفى التطبيقات القائمة على هذه التجربة؟ لا شك فى أن للتفسير قيمة لا تنكر ، من حيث أنه مرتبط بالاستدلال وقائم عليه ، ومن حيث أن الظواهر فى ناحيتها الواضحة المتميزة راجعة إلى الامتداد والحركة الميكانيكية . ولكن لا شك فى أن هناك تفاوتاً بين الاستدلال والتجريب ، بين المبادئ النظرية فى معناها الميتافيزيقى والرياضى ، وبين الواقع . ولا شك فى أننا نخمن طريقنا تخميناً فى ميدان الواقع هذا ، غير مهتدين فيه إلا بنجاح تجاربنا . وأساس التفاوت هو أن الطبيعة التى خلقها الله اتبعت

---

(١) راجع بنوع خاص مبادىء الفلسفة الجزء الأول الفقرات ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٠ .
(٢) خطاب ديكارت إلى الأميرة إليصابات فى ١٦٤٣/٥/٢٣ ل . ٩٢١ — ٩٢٢ .

حتى بلوغ الواقع طريقاً واحداً ، ولم تتردد ، مثل العالم التجريبي ، بين عدة طرق محتملة ، يمكن الاختيار والتفضيل بينها . بل ربما وجب القول أن الطبيعة لم تتبع طريقاً ما فى الانتقال من المبادئ إلى التفاصيل ، لأنها منذ بداية الخلق ، خلقت كاملة فى مبادئها وتفاصيلها الواقعية .

هناك إذن فى نهاية الأمر مسافة شاسعة بين اليقين النظرى واليقين العملى التطبيقى ، بين أساس النظر والتفكير وأساس العمل والتطبيق . وتلك المسافة ذاتها لا تختلف عن المسافة التى اعترف ديكارت بوجودها بين النفس المفكرة والواقع المادى المحسوس ، بين الأفكار الميتافيزيقية وبين اليقين الطبيعى التجريبى . وقد جاءت محاولاته فى ميدان اتحاد النفس بالبدن[1] ، مؤيدة لشعوره بالتفاوت هذا .

وهناك فى برنامج ديكارت العلمى ، جزء واحد على الأقل يظهر فيه بوضوح عجز ديكارت عن حل المشكلات العملية التى اعتقد فى وقت من الأوقات أنه يستطيع حلها : وهو الجزء الخاص بالطب .نعم فى الجسم الإنسانى صفات تتفق وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ؛ إلا أن هناك أيضاً ظواهر واقعية خاصة بهذا الجسم اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيراً كاملا[2] . وإن كان الأمر كذلك فما قيمة الفرض الآلى فى ميدان الإنسان ؟ وهل يمكن الاعتماد على الطب ، بمعناه العلمى الميكانيكى ؟

ويبدو أن آراء ديكارت الطبية قد تغيرت فى السنوات الأخيرة من حياته بدليل أنه لم يشر فيما كتبه أثناءها إلى مشاريعه فى إطالة الحياة أو تجنيب الجسم مختلف الأمراض : بل نجده يكتفى بإعطاء نصائح وإرشادات لتوجيه نفسية

(١) راجع فيما سبق ص ١٢٧ – ١٣٢ .

(٢) راجع خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٦٤٦/٦/١٥ ل . ٩٩٦ .

المريض أثناء مرضه وفى مرحلة نقاهته[1]، ويشير ديكارت إلى قدرة الطبيعة[2] على مواجهة الأمراض وعلى إعداد الجسم إلى الشفاء . ويظهر أنه فيما يتعلق بشخصه ، قد أصبح فى نهاية حياته أكثر ثقة فى الطبيعة، منه فى الطب العلمى الميكانيكى ، إلى حد أننا نراه فى مرضه الأخير الذى أودى بحياته يهمل علاج الأطباء ويسلم أمره لله وللطبيعة فى طمأنينة كاملة . ثم يتنبه فى الأيام أو فى الساعات الأخيرة إلى ضرورة الرجوع إلى العلاج الطبى . وكان ذلك بعد فوات الآوان .

---

(١) راجع خطاب ديكارت إلى الأميرة إليصابات فى مايو أو يونيه ١٦٤٥ ل . ٩٤٨ ، وفى نوفبر سنة ١٦٤٦ ل . ١٠٠٣ – ١٠٠٥ . كذلك خطابه إلى الأميرة فى يولية ١٦٤٧ ل . ١٠٤٠

(٢) راجع فى هذا حديثه مع بورمان (وكان هذا فى عام ١٦٤٧) أ . –ت المجلد الخامس . ص ١٧٩ .

الفصل السابع

الإنسان

بعد أن درسنا العالم وخصائصه وموجوداته بوجه عام ، نقف عند أكثر الموجودات الطبيعية تعقيداً ، وأشرفها مرتبة ، نقف عند الإنسان . ولدراسة الإنسان ميزة مزدوجة لا نجدها فى دراسة أى كائن آخر فى الطبيعة : فالإنسان جزء من العالم ، جسم من الأجسام الطبيعية . لذلك توقفت دراسته على دراسة العالم ، كما توقف عمله ، وكما توقفت مشروعاته على تطبيق تلك الدراسة ؛ ثم الإنسان هو الأنا ، أى النفس ، مبدأ الفلسفة الأولى .

والفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، وفروعها الرئيسية الميكانيكا والطب والأخلاق .

ويتضح من هذا التشبيه الذى عمد إليه ديكارت فى مقدمة « مبادئ الفلسفة[1] » أن هناك علوماً تطبيقية ثلاثة هى الميكانيكا والطب والأخلاق ، مرتبطة أوثق الارتباط بعلم الطبيعة . وإننا نعرف أن هذا العلم يدرس موجودات العالم فى صفاتها العامة ، ثم يدرس أهم أنواع تلك الموجودات ، فى الخصائص الرئيسية لكل منها . يبدأ بالشمس والكواكب والقمر ، ثم يدرس الضوء ، ثم ينتقل إلى موجودات العالم وخصائص تلك الموجودات وتركيباتها الحركية وأفعالها وانفعالاتها — وتقوم دراسة الطبيعة فى أساسها ومنهجها على اعتبار الموجودات راجعة إلى الامتداد والحركة ، أى على اعتبارها اعتباراً آلياً بحتاً . ويؤدى ذلك الاعتبار إلى معرفة تفصيلية منظمة للظواهر الطبيعية، كما تؤدى تلك المعرفة إلى استخدام الظواهر بما فيها الظواهر الإنسانية ، وذلك فى سبيل السيادة على العالم ، وعلى الإنسان أيضاً. الارتباط وثيق إذن بين العلم والسيادة، بين علم الطبيعة من ناحية ، وبين الميكانيكا والطب والأخلاق من ناحية أخرى .

---

(١) ل . ٤٢٨ .

ويدرس الطب الجسم الإنسانى على أساس اعتبار هذا الجسم مجموعة مترابطة من تركيبات ميكانيكية ، لا تختلف عن التركيبات الداخلة فى الأجسام الجامدة فى دقة أجزائها ومهارة تركيبها . والطب إذ يفترض معرفة الجسم الإنسانى فى أجزائه وتركيباته المختلفة ، وعلاقات تلك الأجزاء وتلك التركيبات فيما بينها ، يقوم باعتراف ديكارت على علم التشريح ليس إلا . والتشريح أساس ضيق كل الضيق لعلاج الجسم الإنسانى . وقد فهم ديكارت هذا فى نهاية الأمر ؛ فتجده فى سنى حياته الأخيرة أضعف ثقة فى الطب منه فى السنوات السابقة على « التأملات » و « مبادئ الفاسفة » : بدليل رجوعه فى معالجة الأمراض إلى اعتبار « الطبيعة » ، وإلى المقاومة الطبيعية للجسم ، وعدم اكتفائه بوجهة النظر الميكانيكية للجسم . وبعلم التشريح .

أما علم الأخلاق ، الذى يلى الطب ، فى ترتيب الفنون القائمة على الفيزيقا ، والذى يدرس الإنسان فى اتجاهه نحو السعادة والفضيلة ، فهو يفترض إلماماً كاملاً بسائر المعارف [1] : أنه يفترض الميتافيزيقا بما أن الإنسان نفس ، وأن جميع اليقينات متوقفة على النفس ؛ ثم إنه يفترض الفيزيقا والفنون الميكانيكية والطبية القائمة عليها ، باعتبار أن الإنسان نفس متحدة بجسم ، وأن سعادة الإنسان تقوم على عدة أشياء فى مبدئها صحة الجسم ، وأن ضمان هذه لا يتم إلا بفضل معرفة تامة لتركيب الجسم ولاستجاباته المختلفة .

وإن صح أن علم الأخلاق يفترض إلماماً كاملا بسائر المعارف والعلوم ، صح ألا يبلغ الفيلسوف تمام هذا العلم ، إلا عندما يتقدم فى مختلف دراساته وتجاربه ، وعندما يتوطد يقينه الميتافيزيقى توطداً نهائياً . لذلك كانت محاولات ديكارت فى ميدان الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية .

ولا شك فى أن ديكارت قد تنبه منذ مدة إلى ضرورة معالجة تلك المسائل الأخلاقية ، إن لم يكن فى علاقتها بمختلف المسائل الفلسفية ، فعلى الأقل فى

(١) ل . ٤٢٨ .

علاقتها بحياته وشخصه ، لاسيما أنه كان عالماً بخطر المشروعات التى يقدم عليها ، وعالماً بأنه لا يستطيع فى عزلته وانفراده الاعتماد على عوامل تلهيه أو تشغله . إن لم توطد عزيمته على الاستمرار فى العمل والتفكير .

اتخذ ديكارت إذن بعض قواعد أخلاقية مؤقتة ، أثناء مرحلة قيامه بمشروعاته العلمية والفلسفية ، وذلك لئلا يبقى متردداً حائراً فى أعماله وحياته العملية اليومية ، بينما كان يبحث عن علم كامل رابط لمختلف الحقائق ، ويقين فلسفى مطلق يؤسس هذا العلم ذاته(١) . وعبر عن تلك القواعد المؤقتة تعبيراً واضحاً ، فى الجزء الثالث من « المقال عن المنهج » . ولم يكن غرضه فى اتخاذ تلك القواعد ، إنشاء علم أخلاقى أو مذهب أخلاقى ، إنما توجيه عمله وحياته أثناء البحث. هدف القواعد الأخلاقية عملى مؤقت ، شخصى فردىّ ليس إلا . ولذلك فهو لم يعمل على إصدارها وصياغتها بعد بحث طويل فى الطبيعة الإنسانية أو فى المجتمع ؛ إنما اتبع فى ذلك أقرب المصادر إليه ، عقله السليم ، والثقافة التى تلقاها عن أساتذته اليسوعيين . فحملت تلك القواعد مع صفة الرزانة التى اتصف بها عقل ديكارت ، شيئاً من روح التعاليم التى تلقاها . وشيئاً من الكتب الأخلاقية التى كانت شائعة فى وقته ، والتى قد طالع بعضها مع أساتذته أنفسهم ، نقصد كتب الرواقيين فى الأخلاق وخاصة مؤلفات ابيكتاتوس وسنيكا (٢) .

وكما عمل ديكارت على إرجاع المنهج العلمى فى « المقال » إلى عدة قواعد موجزة مقتضبة كذلك أرجع الأخلاق فى نفس الكتاب إلى قواعد لا تتجاوز الثلاث أو الأربع .

وتقضى القاعدة الأولى بأن يخضع الفيلسوف لقوانين وتقاليد بلاده ، وبالمحافظة على الدين الذى أنعم الله عليه به منذ ميلاده ؛ وبأن يتبع فى العمل

---

(١) ١٠٦ ؛ ١١٠ — ١١١ .

(٢) وقد أشرنا فى كتابنا « پسكال » (ص ١٠٠) إلى شيوع الكتب الرواقية فى الأوساط الفرنسية المثقفة فى ذلك الوقت ، وخاصة فى وسط نبلاء الثوب (كالقضاة) وديكارت من هذا الوسط ذاته .

أكثر الآراء شيوعاً وأظهرها اعتدالاً وأبعدها عن التطرف . وتقضى عليه القاعدة الثانية بعدم اشتراط يقين كامل فى الآراء التى يتخذها فى الميدان العملى على أن يلتزم ، ساعة التنفيذ ، السير حسب الرأى الذى اختاره ، دون توان أو تردد ما .

وواضح مما ذكرنا سابقاً أن هاتين القاعدتين تتضمنان بعض الأصول الرئيسية التى تعلمها عند اليسوعيين كتعويد النفس الطاعة واحترام الدين والتقاليد السياسية المتبعة فى البلاد ، والتهيؤ الكامل للعمل .

وتنص القاعدة الثالثة على أن يتبع الفيلسوف حكمة من أعظم حكم الرواقيين ، وهى تلك التى تقضى بأن يعنى الإنسان بما كان صادراً عن نفسه فحسب ، أى بأفكار النفس وأحكامها ، وبعدم الاهتمام بما تأتيه به الأحداث الخارجية من طوارئ قد تكون حسنة أو سيئة فى عواقبها المباشرة . فمن شأن اتباع هذه الحكمة أن نسود على رغباتنا وأن نوفق بين إرادتنا والعناية الربانية .

وتقضى القاعدة الرابعة والأخيرة بأن يستمر الفيلسوف فى اتباع برنامج الحياة الذى أختاره لنفسه ، أى بمراعاة البحث فى مختلف الميادين دون التقيد فيه إلا بأحكام العقل الواضح .

هذه هى القواعد الأخلاقية المؤقتة التى ارتآها ديكارت لنفسه إبان قيامه بمختلف مشروعاته العلمية ، وقبل أن يقف عند يقين فلسفى نهائى .

وقد شرع ديكارت فى سنى حياته الأخيرة فى إنشاء فلسفة أخلاقية بالمعنى الكامل . وإن كان من المتفق عليه أنه لم ينته إلى صياغتها صياغة تامة ، فلا شك فى أنها كانت تحمل فى نظره وفى بعض نواحيها على الأقل ، طابعاً غير طابع القواعد المؤقتة السابقة . ويمكن فى المبدأ الإشارة إلى طابع مزدوج لتلك الفلسفة : أنها من ناحية لم تكن مؤقتة ، سواء قصدنا بذلك أنها لم تكن مرتبطة فى معناها بالوقت الذى كان يحقق فيه ديكارت مشروعاته العلمية ، أو أنها التزمت الشروط العلمية والفلسفية التى لا بد من توافرها فى قواعد أخلاقية نهائية . وأنها من ناحية أخرى ، لم تكن فردية فحسب ، بل كانت تحمل صفة

الكلية ، صفة العموم التى لا بد أن تحملها الأخلاق الإنسانية الصحيحة .

إلا أنه لا يمكن أن نؤكد أن ديكارت فكر فى إنشاء فلسفة أخلاقية تحمل هاتين الصفتين من الانتهاء والعموم طوال الوقت الذى كان يعمل أثناءه على إعداد مشروعاته العلمية أو على اتخاذ مبادئ ميتافيزيقية ؛ ولا أن بحوثه العلمية والفلسفية أدت إلى التفكير فى تلك الفلسفة الأخلاقية . بل يمكن بالعكس أن نؤكد أنه لم يستدل بنظرياته العلمية والفلسفية على مواقف أو قواعد أخلاقية بعينها . وأعظم دليل على هذا ، أنه فى « التأملات » وهى أعظم تعبير عن فلسفته ، لم يشر مرة واحدة إلى مواقف أخلاقية نوى أن يتخذها فيما بعد .

وإن فلسفته الأخلاقية نهائية من حيث أنها ، إذ تبعت اكتمال بحوثه العلمية ونظرياته الفلسفية ، كانت مع ذلك وليدة السنوات الأخيرة فى حياته ، وما جاءت به تلك السنوات من جديد .

إنها مرتبطة بنوع خاص بما يمكن تسميته اليقين الثالث فى فلسفته ، أى التالى لليقين فى النفس وفى الله ، وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والبدن . ولا شك فى أن هذا اليقين جزء لا ينفصل عن فلسفته كلها ، كما يشهد بذلك « التأمل السادس » . ولكن ، لا شك أيضاً فى أن ديكارت رجع إلى بحث هذا اليقين ، وراجع نفسه فى هذا اليقين ، وصرح بما لم يكن فيه صريحاً واضحاً ، بعد ما وجهت إليه الأميرة اليصابات بعض أسئلة خاصة بالاتحاد ، وبما يرتبط بالاتحاد من أحوال النفس والبدن .

وللأميرة اليصابات منزلة كبرى من حياة ديكارت وفلسفته ، لأنها حثته بأسئلتها ورسائلها على الاهتمام اهتماماً خاصاً بميدان الاتحاد هذا ، أى بالميدان الإنسانى ، الميدان الذى سينمو فيه تفكيره الأخلاقى .

ولأحداث حياتها الخاصة أثر واضح فى نوع الأسئلة التى وضعتها ، وفى الاتجاه الذى اتخذه ديكارت فى الأجابه عليها : فالأميرة اليصابات ابنة ملك بوهيميا الذى اضطر هو واسرته إلى ترك بلاده والتخلى عن الحكم فيها ،

وعن جميع الحقوق السياسية والمادية ، والالتجاء إلى هولندا ، وقبول ضيافة حكامها . عرفت الأميرة شيئاً من الشقاء واليأس ، وبعض الذل أيضاً ، وذلك علاوة على صحة معتلة وجسم هزيل. فكانت لذلك مهيئة بملابسات حياتها إلى إلمام شخصى خاص ، بميدان الاتحاد ، ومعرضة بحكم ظروفها لمختلف الانفعالات. والانفعالات كما سترى مظهر أساسى بارز لذلك الاتجاه . ولهذه الأسباب ذاتها أرادت أن تعرف السبيل إلى السيطرة على الانفعالات ، وإلى التمتع بشىء من الطمأنينة والسعادة أيضاً . ولعلها بإشراكها ديكارت فى شؤون حياتها الفردية قد وجهت تأمله إلى أمور فى نفسه وحياته لم يكن تنبه إليها من قبل ، وإلى علاقتها بالفلسفة .

جاءت « أخلاق » ديكارت ، على إفادتها من تجربته العلمية والفلسفية الكاملة ، وليدة اهتمامه فى نهاية حياته بمسائل الوجود الواقعى . وعلاوة على أنها كانت مرتبطة بموقف فلسفى معين ، كانت مرتبطة أيضاً بواقع حياة ديكارت ، وصلاته مع الناس ، وبتفكيره فى ذلك الواقع وفى تلك الصلات .

وإذا كان البحث عن علاج الانفعال هو بمثابة « العلة المناسبة » لميلاد فلسفته الأخلاقية ونموها ، فهمنا أن يكون لعلم الطبيعة منزلة كبرى من الأخلاق . لا لأن الإنسان جسم ، ولا لأن « الأخلاق » وسيلة إخضاع الجسم الإنسانى ، بل لأن النفس مرتبطة بالبدن وعن طريق البدن ، بالأجسام الخارجية ؛ ولأنها لذلك مرتبطة بظواهر معروفة لنا فى طبيعتها وخط سيرها وفى قوانينها اليقينية ، هى الظواهر الفيزيقية ، ظواهر معينة تمام التعيين ، يمكن الإفادة من معرفتها لا للخضوع لها فحسب ، بل لإخضاعها والسيادة عليها أيضاً .

وعن طريق السيادة على الأجسام وعلى البدن بنوع خاص ، سيادة يسمح بها المنهج ، ويسمح بها العلم الطبيعى ، تستطيع النفس أن تسيطر على الانفعال ، وعلى ميدان اتحاد النفس بالبدن أى على الميدان الإنسانى كله . وعن طريق تلك السيادة ، يمكنها الاتجاه نحو السعادة .

وكيف يكون ذلك ؟

هذا ما حاول ديكارت تبينه فى السنوات الأخيرة من حياته وما عمل على توضيحه للغير : عمل ذلك فى الخطابات التى كتبها للأميرة اليصابات أولا ؛ ثم فى خطابات أخرى كتبها فى نفس الوقت تقريباً إلى الملكة كريستينا ملكة السويد ، وإلى شانو صديقه وسفير فرنسا لدى تلك الملكة[1] ؛ ثم فى كتابه عن « انفعالات النفس » والذى شرع فى تأليفه منذ عام ١٦٤٦ للأميرة اليصابات .

ولنبدأ بدراسة الانفعال وأنواعه وطرق السيادة عليه ، كما يظهر فى الكتاب الأخير ، راجعين مع ذلك إلى نصوص تلك الخطابات .

ويمكن فهم الانفعال بوجه عام عندما نعرف أن أحوال النفس إما إيجابية أو سلبية ، إما إرادة أو إدراك . والنفس فعالة فى الإرادة ، سواء كان فعل هذه قبولاً أو رفضاً . والنفس سلبية فى الادراك وبوجه خاص إزاءما تدركه من الأجسام الخارجية ، أو من الجسم المتحد بها . وتمتاز الانفعالات من بين الإدراكات بأنها مع صدورها فى النفس عن الموضوعات الخارجية وعن البدن ، مرتبطة بحياة النفس ارتباطاً شديداً . ويتم اتصال النفس بالبدن عن طريق الدوران الدموى . فبمقتضى هذا الدوران تنتقل أدق أجزاء الدم فى سرعة غير اعتيادية من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية ، وإلى المخ الذى يستجيب إلى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات . نقول من المخ وإليه ، ونقصد بوجه خاص ، من جزء معين فى المخ ، هو الغدة الصنوبرية التى هى مركز تلقى التأثيرات والاستجابات إليها ، كما أنها مركز ارتباط النفس بتلك التأثيرات وبالاستجابات إليها . فهناك من الموضوعات الخارجية ما ينتقل تأثيره إلى المخ بحيث تتحرك بهذا التأثير الكرات الدموية تحركاً سريعاً من شأنه إبقاء الأثر فى الجسم مدة

---

(١) وقد جمع الأستاذ چاك شڤالييه جميع هذه الخطابات ونشرها تحت عنوان : « خطابات فى الأخلاق » (باريس عام ١٩٣٧) .

طويلة ، وذلك عن طريق توسط الغدة الصنوبرية بنوع خاص . فالانفعال إذن هو إدراك أو وعى معين يختلف عن غيره من الإدراكات ، بأنه يُصْحَبُ ، عند تأثير الموضوع فى الجسم ، باندفاع الدم من المخ وإليه ، فى صورة بارزة لا على البشرة والملامح وحدها ، بل فى النشاط العضلى الحركى أيضاً. الانفعال إذن وعى وثورة جسمية فى نفس الوقت ، أو بتعبير أدق ، وعى بثورة جسمية مصدرها تغير مفاجئ فى جريان الدم[١].

واضح إذن أن الانفعال علامة من أهم العلامات على اتحاد النفس بالجسم ، ومظهر من أهم المظاهر على اهتمامنا بالموضوعات الخارجية فى علاقتها بالنفس . لذلك كانت وظيفة الانفعال مماثلة لوظيفة اللذة والألم اللذين أشرنا إليهما فيما سبق[٢] : فكما أن اللذة والألم علامتان على خير أو شر يصيب الجسم ، فالانفعال علامة على أمر يعنى الجسم ؛ ويعنى أكثر منه ، الإنسان من حيث هو جسم متحد بنفس . إلا أنه كما لحنا احتمال الخلل والخطأ فى دلالة اللذة والألم والكيفيات « الثانوية » بوجه عام ، على النفع والضرر اللاحقين بالإنسان ، كذلك هناك احتمال لخلل الدلالة الانفعالية . بل ربما كان هذا الاحتمال الأخير أقوى ، وكان الخلل فى تلك الدلالة أخطر من الخلل الأول : فمن شأن الانفعال استمرار ثورته ، وبقاء تعلقنا بموضوعه وعلته عن طريق تلك الثورة ، بينما قد يقف أثر اللذة والألم عند وقوعهما فحسب ؛ ومن شأن الدلالة الانفعالية ، مغالاتها ومبالغتها فى تصوير أثر الموضوعات ، وتأدى النفس عن طريق تلك المبالغة إلى الخطأ والشر .

لذلك إن كان ديكارت مرحباً بالانفعال باعتباره علامة على نشاط الجسم

---

(١) ويسبق ديكارت بموقفه هذا فى الانفعال وليم جيمس بنظريته الفسيولوجية الشهيرة التى تقضى بأن الانفعال هو قبل كل شىء المظهر الشعورى لاضطرابات الجسم .

(٢) راجع فيما سبق ص ١٢٧ .

وحيويته ، واهتمام الإنسان بالحياة وبالموضوعات المحيطة به ؛ فهو فى الوقت ذاته متحفظ كل التحفظ إزاء الانفعال ، ناصح للإنسان بالتمنع ضده ، و بالحذر من كل عمل يسوقنا إليه .

ويقوم علاج الانفعالات على أساس الانفعال ذاته ، وعلى معرفة كيفية نشأته فى حياتنا . فهو يقوم من ناحية على معرفة القوانين التى يخضع لها جسمنا كجسم من أجسام العالم ؛ ويقوم من ناحية أخرى على معرفة العلاقات المستمرة فى الواقع والتجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن . ولا شك فى أن هناك من الأبدان ما هو سليم ، وهناك ما هو سقيم ، وأن السقم يصيب البدن تبعاً لقوانين البدن ، وأن سقم البدن ينال النفس باعتبار اتحاد النفس بالبدن . لذلك وجب لغاية التمنع ضد خطر الانفعالات ، المحافظة على صحة البدن بوجه عام ، وصحة المجرى الدموى بوجه خاص ، باتباع قوانين الطب الميكانيكى التى كان أمل ديكارت فى اكتشافها قوياً وطيداً . إلا أن الانفعال علامة على الاتحاد قبل أن يكون علامة على البدن وحده . والعلاقة وثيقة بين النفس المنفعلة والثورة الجسمية الانفعالية من جريان الأرواح الحيوانية (وهى أجزاء الدم الدقيقة جداً والسريعة جداً فى جريانها) والنشاط العضلى ؛ بين إدراك أو وعى معين وبين ثورة حركية دموية معينة ، بين إدراكات متتالية أو متقارنة فى الزمن من ناحية ، وبين حركات وثورات دموية متتالية ، أو متقارنة فى الزمن من ناحية أخرى .

وإذا كانت سيادة النفس على انفعالاتها تتحقق قبل كل شىء فى سلطتها على العلاقة المذكورة ، فالمهم من ناحية ، معرفة الخير اللازم للإنسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن ، والقدرة على القيام بأحكام صادقة بناء على تلك المعرفة ، أحكام توجه أنفسنا التوجيه اللازم نحو ما يطرأ علينا من تأثيرات خارجية أو بدنية ؛ والمهم من ناحية أخرى ، الاستعدادُ فى أى وقت إلى فصم العلاقة التى ذكرناها بين الإدراكات أو الخيالات أو الأفكار ، وبين ما يصحبها من ثورة حركية ودموية ، وإحلال إدراكات أو حركات أخرى محلها ، وتثبيت علاقة جديدة

فى النفس بين الإدراكات والحركات [١] ، علاقة تتفق وشروط الواقع وخير حياتنا فى نفس الوقت .

ولا شك فى أن العلاقات المذكورة بين ثورة النفس والثورة الدموية الحركية أمور خاصة بواقع كل فرد وبتاريخ حياته واتصالاته . وإن كانت هناك بعض علاقات أصلية ومشتركة بين جميع الناس مثل ما نجد بين ميل الطفل لأمه ، وبين الحرارة الدموية وحركات الاقتراب والابتعاد ، فأغلب العلاقات التى تقوم عليها انفعالات مثل الحب والكراهية ، والفرح والحزن ، مرتبطة بتاريخ كل شخص[٢]. وعلى كل حال ، فإن العلاقة المذكورة ، أصلية كانت أو طارئة ، تحتمل التغيير : فالأفكار أو الإدراكات ، ثم الحركات لا تحدث منفردة منفصلة ؛ بل تأتى متداعية مترابطة فيما بينها بحيث يكفى لإحداث الانفعال أن تقوم فى النفس فكرة أو صورة كانت مرتبطة فى الماضى بذلك الإدراك الذى كان يُحْدِث الانفعال ، كما أنه يكفى لإقصاء الانفعال وإحلال آخر محله ، أن يقوم الإنسان بالحركات التى كانت تصحب فى الماضى هذا الانفعال الآخر . وعلى ذلك فإن العلاقات بين الحركات والأفكار ، بين الثورة الجسمية، والثورة النفسية تحتمل التغيير المستمر كما تحتمل التجديد والإلغاء . وإنا نعرف حتى فى الحيوانات أمثلة على تغييرات ممكنة بناء عل تاريخ معين وتجربة معينة لحيوان كالكلب ، وبناء على التربية التى نالها على أيدى الناس . فالكلاب مثلا تفر متراجعة عندما تسمع طلقة بندقية ، وتجرى مندفعة عندما تلمح وقوع طائر على الأرض . إلا أن ترويض بعضها للصيد يؤدى إلى نتائج عكسية[٣] . وهذا الترويض وما يماثله هو ما يقترحه ديكارت لا بصدد الحركات

---

(١) « انفعالات النفس » فقرة ٤٦ .

(٢) « انفعالات النفس » فقرة ١٣٦ . كذلك خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٦٤٧/٦/٦ ل . ١٠٣٧ .

(٣) « انفعالات النفس » فقرة ٥٠ ؛ كذلك ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦ . ويسبق ديكارت بملاحظاته هنا فى ترويض الكلب ، دراسات باﭬلوف Pavlov الشهيرة فى المنعكس المشروط réflexe conditionné

البدنية الإنسانية وحدها ، بل بصدد الانفعال كله فيما يحتمل الانفعال من علاقات وثيقة بين إدراكات النفس وبين حركات الجسم وثورته الدموية ، من علاقات يمكن تغييرها لو أمكن تغيير حدود تلك العلاقات أو أوضاع تلك الحدود فيما بينها .

هذا هو المبدأ الذى تقوم عليه سيادة النفس على انفعالاتها . إنما ، لغاية معرفة الكيفية التى تؤدى بها تلك السيادة إلى السعادة والفضيلة أى إلى الخير ، يجب أن نتبين أولا الانفعالات المختلفة وعلاقتها بالعمل ؛ وأن نفهم ثانياً أسلوب تحويلها ، فى ذلك المجهود الذى يقوم به الإنسان نحو السعادة والفضيلة والخير .

ولبيان الانفعالات الأساسية ، ولترتيبها ترتيباً طبيعياً يجب أن نتذكر أنها صادرة فى نهاية الأمر عن تأثير الموضوعات الخارجية فى المراكز الحسية والمخية المناسبة ، تأثيراً يؤدى إلى قيام ثورة حركية ودموية ، وإلى تدخل الأرواح الحيوانية بنوع خاص ، وهى جزئيات الدم السريعة الجريان . وإذا كان الأصل الأول فى الانفعال هو تأثير الموضوعات الخارجية ، كان الانفعال الأول صدى مباشراً لهذا التأثير فى النفس[1] . وهذا الانفعال الأول هو التعجب [2] فى كيفياته ودرجاته وفروعه المختلفة ، من دهشة وذهول وما إليها . فالتعجب صادر من تأثر مخى قوىّ من شأنه أن يمثل الموضوع الخارجى المؤثر نادراً ، أو جديداً وجديراً لذلك بالاهتمام والعناية ، وأن يحدث فى الإنسان ثورة دموية وحركية تبقى اهتمام النفس بالموضوع المذكور . وخطر هذا الانفعال ، وضرره المحتمل ، ظاهران فى أنه يجعل الإنسان مهتماً اهتماماً مبالغاً فيه ببعض الموضوعات ، لا لأمر إلا أنها جديدة ونادرة . وقد يكون لهذا الاهتمام وجه نفع ، لحثه النفس على الاستطلاع والمعرفة . إلا أن تلك المعرفة تعنى فى غالب الأحيان بظواهر الأمور ،

---

(١) فقرة ٧٠ .

(٢) admiration فى المعنى الذى يستخدمه الكتاب الفرنسيون فى القرن السابع عشر .

فتخرج النفس بها عن طور البحث الجدىّ . ويظهر ضرر هذا الانفعال بنوع خاص وفى درجاته العنيفة عندما يبلغ بنا التعجب للشىء الذى نراه لأول مرة ، إلى حد الدهشة والذهول حتى يصبح الإنسان بدون حراك ، كأنه مصعوق أو كأنه تحول تمثالاً حجرياً[1]. والعلاج الواضح لانفعال التعجب سواء لغاية استبعاده أو تخفيف أضراره ، يكون بمعرفة الأشياء كما هى [2] ، وبالتقدم فى تلك المعرفة ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، حتى تضعف ثورة التعجب وتزول بضعفها الدهشة والذهول [3] .

أما الانفعالان التاليان للتعجب فى ترتيب الانفعالات ، فهما الحب والبغض . فالحب يصدر عن التقاء النفس بموضوع جديد يناسبها ، وتنال منه فائدتها ؛ على نحو يدفع النفس إلى هذا الموضوع ويحثها على الاتحاد به[4] . كما أن البغض يصدر عن نفور النفس من موضوع لا يناسبها وتتبين فيه شراً أو ضرراً ما قد يلحقها ؛ فتعمل النفس عندئذ على الابتعاد والانفصال[5] . وواضح أن كيفية الاندفاع نحو الموضوع أو النفور منه تمتاز بحرارة جسمية تظهر عند تعرف الموضوع ، أى تمتاز بالثورة الجسمية فى ناحيتها الدموية والحركية . وإذا كان الحب إرادة الاتحاد بالموضوع ، والبغض إرادة النأى عنه ، وأدى الحب إلى نوع من الاتحاد بالموضوع ، وأدّى البغض إلى افتراق الإنسان عن الموضوع ، كان مظهر الاتحاد انفعالاً هو الفرح ، ومظهرُ النفور والانفصال انفعالاً هو الحزن[6] . وهذا الفرح لاتحاد النفس بالموضوع أو لبداية هذا

---

(١) فقرة ٧٣ .

(٢) وسنلاحظ فيما بعد أن العلاج يتفق وتحول التعجب ذاته وإعلاءه sublimation كما يقول علم النفس التحليلى ، وذلك عند ما نوجه التعجب نحو الموضوعات الجديرة باهتمام النفس ومعرفتها .

(٣) فقرة ٧٦ .

(٤) فقرات ٧٩ — ٨٠ .

(٥) فقرات ٧٩ — ٨٠ .

(٦) فقرات ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ .

الاتحاد ، يجعلنا « نرغب» فى أن يكون الموضوع أمامنا ومتحداً بنا ، لا فى الوقت الحاضر فحسب ، بل فى المستقبل وعلى الدوام ، كما يجعلنا نرغب فى الخير الدائم لنا وللمحبوب بوجوده واتحادنابه . كما أن هذا الحزن الذى يعبر عن إرادتنا الانفصال والافتراق عن الموضوع ، يحثنا على البقاء فى الانفصال والابتعاد ، وعلى المبالغة فيهما ، وتحثنا إرادة الانفصال هذه على إلحاق الضرر بالموضوع المكروه ، وتؤدى بنا إلى الغضب فالانتقام[١] .

الانفعالات الرئيسية ستة أذن : التعجب ، فالحب والبغض ، فالفرح والحزن ، فالرغبة[٢] .

ولو أردنا الحكم على هذه الانفعالات ومعرفة خطرها باستثناء التعجب الذى تكلمنا عنه وسنرجع إليه ، وجب أن ننظر لها من أوجه ثلاثة على الأقل : فمن وجه أول يصح أن نفضل الحب والفرح على البغض والحزن ، لانهما يؤديان فى الظاهر على الأقل إلى عمل الخير واقتنائه ، بينما يبدو أن البغض والحزن لا يؤديان فى أفضل الأحوال إلا إلى استبعاد الشر وتجنبه[٣].ولكن إن نظرنا إلى تلك الانفعالات من جهة موضوعها وحقيقة ذلك الموضوع ، أى من جهة اعتماد الانفعال على أحكام صادقة أو كاذبة وارتباطه بها ، فلا شك فى أن بغض الموضوع الحقيقى، الموضوع الحقيق بالبغض ، أفضل من حب الموضوع الزائف ، الذى لا يستحق حباً أو تقديراً . بل لا شك فى أن الحب والبغض والفرح والحزن عندما تتعلق بموضوع حقيقى ، أفضل منها عندما تتعلق بموضوع زائف[٤] . يبقى أن نقول من وجه ثالث وأخير أن الواقع يظهر لنا فى أغلب الأحيان أن عواقب

---

(١) فقرة ١٩٩ . راجع أيضاً نهاية خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٦٤٧/٢/١ . ١٠٢٦ - ١٠٢٨ .

(٢) désir .

(٣) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٠ وفقرة ١٤١ .

(٤) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٢ .

الحب أفظع من عواقب البغض . وذلك لأن البغض موجه إلى الموضوع المبغوض وحده ، واقف عنده ، بينما كان الحب فى تياره الجارف لا يستثنى شيئاً حتى المحبَّ والمحبوبَ كليهما . إن من فظاعة الحب أن تكون قوته وعنفه بحيث يدفعان بالمحب إلى المضى فى الحب مهما كانت العواقب[١].

وقد تكلمنا فيما سبق عن الوسيلة المبدئية للسيادة على الانفعال . وجدير بهذه الوسيلة أن تسمى مبدئية لأنها تصلح فى مبدأ الانفعال وبدايته فقط ، فى طور نشأته الأولى عند ما يكفى تعود حركات أو أفكار معينة للتخلص من هذا الانفعال أو ذاك ، أو لإحلال انفعال محل آخر . ولكنها لا تجدى نفعاً عندما تتحد الرغبة بانفعال معين وتفتحه بذلك على ميدان الحياة العملية . فالرغبة دافع الانفعال إلى العمل : إنها لا تقف بنا عند حب إنسان أو بغضه ، إنما تدفعان إلى التقرب منه ، وإبقائه أو إلى استبعاده ، بل كثيراً ما تدفعنا إلى التضحية بمختلف الأشياء والقيم فى سبيل إرضائه وإسعاده ، كما تدفعنا إلى إيقاع الأذى بالأشياء سواء كانت الرغبة مصاحبة للحب أو للبغض .

لذلك كان علم الأخلاق يهدف إلى السيادة على الرغبات[٢] أكثر منه إلى السيادة على الانفعالات ، أو أنه يهدف إلى السيادة على الرغبات عن طريق السيادة على الانفعالات ، وعن طريق الإفادة منها خير الإفادة . وأساس السيادة على الرغبات هو التمييز بين ما ينبغى الرغبة فيه ، وبين مالا ينبغى الرغبة فيه والسعى إليه . ويقوم هذا التمييز ذاته على التمييز بين ما يتوقف على إرادتنا وحريتنا ، وما لم يتوقف على حريتنا . وأمر واضح أنه ينبغى لنا أن نرغب فى كل خير نستطيع الحصول عليه ؛ ولكن المهم أن نعرف ذلك الخير الأسمى الذى يؤدى الحصول عليه إلى الفضيلة والسعادة ، ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان

---

(١) راجع فى هذا الوجه الثالث خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٦٤٧/٢/١ ، ل . ١٠٢٧ – ١٠٢٨ . وهذا الخطاب من أهم نصوص ديكارت فى الانفعالات والأخلاق (ل . ١٠١٧ – ١٠٢٨)

(٢) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٤

الأخلاق إن لم تؤد إلى ذلك الخير الأسمى الذى فيه سعادتنا وفضيلتنا . ولعل معنى ذلك الخير لا يتبين لنا إلا بعد تعيين ما ينبغى ألا نرغب فيه ، وألا نسعى وراءه ، بقصد تلك الأمور التى لا تتوقف حيازتها على إرادتنا الحرة ، أى نصيبنا من أحداث العالم الخارجة على إرادتنا . فبصدد تلك الأحداث الطارئة كالصحة والمال والجاه أو المرض والفقر والموت ، بصدد كل هذا نحن نقلق أنفسنا بدون جدوى . وذلك لأن ما نرغب فيه منها قد لا يتم ، بل لأن القلق بشأنها يبعدنا عن تلك الأمور التى تتوقف على إرادتنا الحرة وقدرتنا الحقيقية . ويصدر هذا القلق ذاته عن جهلنا لطبيعة الأحداث ، واعتقادنا بأنها تقوم على الصدف والاتفاقات ، وبأنها لذلك موضع تفضيل أو تقدير من ناحيتنا . بينما كانت تلك الأحداث جزءاً من سلسلة العلل والمعلولات المرتبة ترتيباً كاملاً يخرج عن إرادتنا ويتوقف على الإرادة الإلهية . فالأحداث تابعة لا للصدفة أو الاتفاق ، بل للقضاء أو القدر الإلهى ، أو للعناية الربانية ، بتعبير أفضل [١] . وإذا كان الأمر كذلك فالقلق بشأنها لا محل له على الإطلاق .

وإن كان ينبغى ألا نقلق بصدد الأحداث الخارجة على إرادتنا الحرة ، فعلينا فى الوقت ذاته معرفة تلك الأحداث فى تسلسلها وعواقبها ، والتوفيق بينها وبين أعمالنا ، متمسكين بحرينا تمام التمسك ، متيقنين بأن الله تعالى يؤمّن على تلك الحرية ، ويقدّر خطرها فى حياتنا ومنزلتها من أحداث العالم [٢] . فالمهم إذن فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نتبين حدود عملنا من ناحية ، وأن نحتفظ بمجال حريتنا سليماً من ناحية أخرى . ولعلنا نهتدى بفضل ذلك إلى الخير الأسمى الذى نسعى إليه ، والذى تتحقق فيه سعادتنا وفضيلتنا .

واضح فى نظر ديكارت أن هذا الخير الأسمى أياً كان ، لا يمكن أن يكون غريباً عن انفعالاتنا ، باعتبار أن هذه علامة على صحة الإنسان وقوته واهتمامه بالحياة .

(١) فقرة ١٤٥

(٢) فقرة ١٤٦

ما الخير الأسمى ، وما سبيل الوصول إليه ؟ يبدو أن هناك إجابتين على السؤال : أولاهما مرتبطة بسيادة النفس على رغباتها؛ والثانية مرتبطة بالحياة الانفعالية وتطورها الطبيعي التلقائي . أما عن الإجابة الأولى ، فقد اتضح لنا أن الخير المرتبط برغباتنا مرتبط أيضاً بمعرفة ما هو مستطاع لنا وما هو غير مستطاع ، وبالتالي ما لا تصح الرغبة فيه . فهو إذن متصل بمعرفة الأحداث فى تسلسلها وتوقفها فى نهاية الأمر على الإرادة والعناية الربانية . ونجد ديكارت فى خطاب من خطاباته إلى الأميرة اليصابات يحصى المعارف اللازمة لحيازة الخير الأسمى ، وأهمها معرفة النفس وطبيعتها الروحية ، ثم معرفة الله فى وجوده ، وفى قدرته اللامتناهية التى خلقت العالم اللامحدود الذى نعيش فيه[1] . ولا شك فى أن تقدمنا فى تلك المعرفة يؤدى بنا إلى اعتبار الله ذلك الخير الذى تتم بمعرفته وباتحادنا به سعادتنا وفضيلتنا .

هذا هو ما بينه ديكارت فى خطاب أشرنا إليه فيما سبق[2] ، كتبه إلى صديقه شانو فى أول فبراير سنة ١٦٤٧ . فالله هو خيرنا الأسمى ، لو عرفنا قدرته اللامتناهية التى تتمثل فى خلقنا وخلق العالم ؛ ولو أننا تأملنا كمال معرفته التى يرى بها الأحداث الحاضرة والماضية والمستقبلة ، ثم ضرورة أحكامه ، ثم ضعفنا وصغر شأننا ، بالنسبة إلى عظمة العالم المخلوق . ويملأ هذا التأمل صاحبه بفرح عظيم ، لا يريد بعده الإنسان إلا الامتثال لأمر الله : فلا يخشى مرضاً أو ألماً ، أو ضعة ، أو الموت ذاته ، ما دام واحد من هذه الأشياء لا يتم إلا بأمر الله . والإنسان العارف يجل ذلك الأمر الإلهى ويحبه ، إلى حد أنه حتى لو أتيح له تغيير الأمر لرفض ذلك . ولا شك فى أن هذا الفرح الذى يملأ نفس المتأمل ، قد لا يشبه فرح الانفعالات شبهاً كبيراً ، فهو فرح خالص يملأ النفس حباً صافياً

---

(١) راجع خطاب ديكارت إلى الأميرة اليصابات فى ١٥/٩/١٦٤٥ ل . ٩٦٦ – ٩٦٨ ؛ وكذلك الخطاب الذى يليه فى ٦/١٠/١٦٤٥ ل . ٩٧٤ – ٩٧٦ .

(٢) راجع ١٦٠ – ١٦١ .

عقلياً لله تعالى . ولكن هذا الفرح لقيامه فى الحياة الإنسانية قد يصحب أيضاً الفرح الإنفعالى ذاته، وذلك عندما يعرف الإنسان أنه جزء من العالم العظيم الذى خلقه الله ورعاه بعنايته ، وأنه رغم صغر مقامه وقلة شأنه متحد بذلك العالم الهائل . إنه يشعر عندئذ بفرح عظيم(١).

هذا هو الخير الأسمى الذى تتحقق لنا فيه الفضيلة والسعادة . هذا هو الخير الذى تؤدى إليه سيادة النفس على رغباتها ، ومعرفتها للأحداث فى ضروريتها وفى توفقها على العناية الإلهية .

أمر غريب جداً أن يعطينا ديكارت فى خطابه لشانو هذه الأجابة على سؤاله بصدد الخير الأسمى ، وأن يتحول مباشرة من البحث فى مسألة الحب الإلهى إلى مسألة الحب الانفعالى الشهوانى، وأن يعترف فى الوقت ذاته بصعوبة المسألة الأولى وبما يحدث التفكير فيها من ملل فى النفس وضجر(٢) .

أما فى كتاب «انفعالات النفس» فبعد أن انتهى فى جزئه الثانى من بيان علاقة الفضيلة والخير بالسيادة على الرغبات ، نجده ينتقل فى ختام هذا الجزء ، ثم بعد ذلك فى الجزء الثالث والأخير من الكتاب ، إلى الكلام عن تحول طبيعى للانفعالات ، تحولاً يؤدى فى نهاية الأمر إلى حصول النفس على الفضيلة والسعادة، فى معنى جديد، وبلوغها الخير الأسمى فى معنى جديد أيضًا .

ولا شك فى وجود عوامل طارئة فى الانفعال ، وفى وجود عوامل جسمية فيه، لها خطرها . ولاشك بعد ذلك فى أن الانفعال يصدر فى النفس رغم إرادتها . ولكن الانفعال لهذا السبب الأخير لا يتم فى ذاته وفى آثاره إلا بفضل مواءمة النفس له وتآمرها معه ، وارتباطها به ارتباطاً انفعالياً . فعلاوة على الانفعال الطارئ يجب أن نتنبه إلى المواءمة الانفعالية من جانب النفس ، أى علاوة على الانفعال يجب أن تنتبه إلى ما فى أنفسنا من عاطفة نحو موضوع الانفعال .

(١) ١٠٢٣ – ١٠٢٥

(٢) ١٠٢٥

فالعاطفة هى دورنا الشخصى فى الانفعال ونسبة شعورنا فيه إن صح القول ، ومبلغ موافقتنا عليه . لذلك قد تقوم فى النفس ، إزاء انفعال معين ، عاطفة[١] ما قد تتفق أولا تتفق والانفعال ، ولكنها ما تلبث إلا وتحل محله . ولنضرب على ذلك مثالين يوضحان الأمر : فقد نلاحظ رجلا ماتت امرأته ، يبدو على وجهه أمارات الحزن العميق عندما يشترك فى تشييع جنازتها ، أو فى إجراءات الدفن ، أو عندما يتلقى تعزية المعزين والأقرباء ، أو عندما ينصت لأصوات الناحبين والنادبات . يبكى معهم وينتحب ، ويندب وفاة زوجه . ولكن قد لا يكون ذلك سوى مظاهر ثورة انفعالية ، تحدثها الملابسات احداثاً وتفتعلها إفتعالاً . أما الرجل فإذا لم يكن لامرأته حباً عميقاً فى قراره نفسه ، لا يلبث إلا ويشعر بفرح خفى ينتابه ، وخاصة عندما يلقى نفسه وجهاً لوجه . هذا الشعور هو العاطفة التى يشترك بها فى الانفعال والتى لها خطر كبير فى تطور الانفعال فى نفسه . كذلك هو الأمر عندما نتفرج على مأساة تمثيلية قام اللاعبون بدورهم فيها قياماً بارعاً . نجد أنفسنا نبكى لمصائبهم ، وتنحدر الدموع من مآقينا . كما لو كان الأمر أمرنا ، والمصيبة مصيبتنا . ولكننا ما نخرج من دار التمثيل إلا والرضى والاغتباط يملآن أنفسنا كأن شيئاً لم يكن[٢]. هذا الرضى والاغتباط هما فى حقيقة الأمر نسبة اشتراكنا فى المأساة . ويصح أن نقيس على ذلك اشتراكنا فى جميع الانفعالات .

ويتضح لنا عندئذ أن عواطفنا ، أى اشتراكنا الفعلى فى الانفعال الطارئ ، إنما هى نوع تلقائى من التحرر إزاء الانفعال ذاته .

إلا أن هناك سبيلاً آخر ربما أدى بنا اتخاذه لا إلى التحرر من شر بعض الانفعالات فحسب ، بل إلى أن تحقيق حرية النفس وفضيلتها دون التضحية فى ذلك بالحياة الانفعالية وما تبعثه فينا من قوة ونشاط .

---

(١) emotion

(٢) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٧

ولعل شرور الانفعالات بارزة فى انفعالىّ الحب والبغض ، لا سيما عندما يتحدان بالرغبة ، فى نفس لم تتعلم بعد السيادة على رغباتها . ولذلك ربما أمكن استبقاء مزايا الانفعالات لو استطعنا أن نغلب فى أنفسنا انفعالها الأول ، نقصد التعجب ، وأن نوجهه التوجيه اللازم ، وبشرط أن يجتمع التعجب مع عوامل أخرى ذكرناها فيما سبق ، وأهمها معرفة الأمور على حقائقها دون التوقف عند مظاهرها الخارقة أو الخلابة .

فإذا لا حظنا التعجب فى علاقاته مع الموضوعات المختلفة والمتغيرة ، تبنيت لنا أنواع جديدة من الانفعال ، تتفرع من الانفعال الأول . فهو فى أصله ينشأ عن إدراك موضوع يثير اهتمام النفس ، قد يكون إما خارقاً فى عظمته ، أو ظاهراً فى دنو شأنه وضعته . هذا التعجب لموضوع عظيم أو لموضوع حقير هو ما يصح تسميته تقديراً أو تصغيراً[1]. ولهذا التقدير أهمية كبرى لو كان موضوعه شخصنا بالذات . وقد ينقلب تقديرنا لأنفسنا فيصبح إعجاباً بها ، وقد يتحول فى بعض الأحيان إلى غرور وخيلاء ظاهرين فى هيئة الإنسان ومشيته وحديثه وحركات جسمه . وقد يكون التعجب تصغيراً ويؤدى إلى احتقار الإنسان لذاته ، لا يلبث هو أيضاً أن يظهر فى هيئة الإنسان الخارجية .

إلا أنه علينا فى هذه الأحوال أن نميز بين تقدير الإنسان لذاته ، صادر عن الخيال ومرتبط بالثورة الدموية الحركية كإعجابه بجماله أو بما أوتيه من مواهب خارقة ، مثل الذكاء أو البراعة فى فن من الفنون ، وبين تقدير لذاته صادر عن معرفة الشيء الحقيق فيه بالتقدير[2]. هذا الموضوع الحقيق بالاغتباط والرضى هو علم الإنسان بأنه لا يقوم بأفعاله تحت تأثير شخص غيره أو قوة خارجة علية . إنها علم الإنسان بحريته وإرادته وقدرته على السيادة على أحوال نفسه وعلى حياته

(١) فقرة ١٤٩

(٢) فقرة ١٥٢ — ١٥٣

كلها . وهذه القدرة مطلقة كما ذكرنا[١] . لذلك لا تختلف فى الإنسان مما هى عند الله ، وكانت وجه شبهنا بالله تعالى[٢].

هذه القدرة عندما تكون ماثلة بارزة فى إنسان تجعله كريماً[٣] فى عين نفسه وفى عين الغير . وليس الكرم شيئاً آخر سوى شعورنا وعلمنا بأننا أحرار فى عملنا، مستعدون فى كل لحظة ، لممارسة هذه الحرية بأتم معانيها[٤]. بل ليس الكرم إلا اليقين بفضيلة النفس ذاتها . ولا يمكن أن يؤدى هذا الشعور إلى أى نوع من الكبرياء ، بما أن موضع التقدير فى أنفسنا ليس أمراً خاصاً بجسمنا أو بموهبة فردية لعقلنا ، إنما هو صفة إنسانية بمعنى الكلمة ، نجدها عند كل إنسان [٥] ، إما بارزة صريحة ، أو كامنة خفية . ولذلك فهى تتضمن تقديرنا لأنفسنا مع تقديرنا للغير . والكرم لا يخص النفس الكريمة وحدها إنما يشع منها وينتشر فى الخارج ويملأ العالم الإنسانى كرماً وعظمة .

وكما يتعارض الكرم واحتقارنا للغير ، فهو يتعارض والغيرة والحسد . كذلك يتعارض والخوف والجبن لأن كلا هذين الموقفين يفترضان للأشياء الخارجية حقاً علينا ، وسلطة تفوق قدرتنا وحريتنا[٦] . كذلك يتعارض والغضب فى مظاهره الانفعالية سواء كان غضباً حاراً ثائراً كغضب الدمويين ، أو غضباً بارداً جامداً قاسياً كغضب العصبيين . ولكنه لا يتعارض والأنفة والاعتزاز بالنفس ومناعتها ، ولا يتعارض والجرأة والحمية والشجاعة ، بما أن جميع هذه الصفات مظهر سيادة الإنسان على نفسه وعلى الأشياء[٧] .

الكرم إذن سر النفس الفاضلة وسر النفس السعيدة أيضاً ، وذلك لأن

---

(١) راجع فيما سبق ص ٩٦
(٢) فقرة ١٥٢
(٣) فقرة ١٥٣
(٤) فقرة ١٥٣
(٥) فقرة ١٥٤
(٦) ١٥٦
(٧) ١٥٦ راجع فى فضيلة الكرم النصوص المترجمة فى نهاية كتابنا ص ٢١٧ — ٢٢٠

الكرم ممارسة متصلة لتلك الحرية التى تقرب الإنسان إلى الله ، والتى لا تتنافى والعبودية فحسب ، بل وصفة الخضوع ذاتها ، وتجعل من الإنسان صديقاً لله .

والإنسان الذى حاز تلك الفضيلة ونال تلك السعادة قد أدرك الخير الأسمى

هذه هى الإجابة الثانية على السؤال : ما الخير الأسمى ، وما سبيل الوصول إليه ؟ وإننا قد قررنا منذ لحظة إجابة تبدو كأنها معارضة لها ، أو تبدو على الأقل غير متفقة معها كل الاتفاق ، وخاصة بشأن الإرادة التى ظهرت لنا منصاعة كل الانصياع للأوامر الإلهية ، بينما تظهر لنا الآن علامة على قدرة مطلقة فى الإنسان . إرادة هى فى الحالة الأولى طوع واستسلام ، وفى الحالة الثانية حرية وقدرة مطلقة .

أين الحقيقة من الموقفين ؟ إن أقوال ديكارت صريحة فى كل منهما . وإن كلاً منهما يتفق وجانباً رئيسيًّا من الفلسفة الديكارتية بأكملها : فطاعة الله والانصياع لأمره موقف الإنسان المخلوق إزاء الله الخالق ، موقف الكائن العاجز المعترف بالقدرة اللامتناهية . وهو الموقف الذى اتخذه ديكارت كل مرة تأتى له فيها التفكير فى القدرة الإلهية : فى عام ١٦١٩ ، فى بداية مشروعاته كلها[١] ثم فى مرحلة تفكيره العلمى عندما قرر أن الله خلق أصول الحقائق كلها ؛ ثم فى فلسفته عند ما حاول إثبات وجود الله . أما الحرية الإنسانية فتقريرها مرتبط بموقف الفيلسوف من الشك واليقين . وتقريرها هذا أمر ثابت فى « التأملات » وفى « مبادئ الفلسفة » ، ثم فى خطاباته للأميرة اليصابات[٢] . كما أنه متفق تمام الاتفاق ومشروعه العلمى الهائل الذى أراد به أن يكون سيد الطبيعة ومسخرها[٣] .

لبيان حقيقة رأى ديكارت فى الأخلاق يبدو أنه لا بد من عرض صريح لموقفه من الحرية[٤] . فهذا الموقف مفتاح موقفه الأخلاقى كله .

(١) راجع أقواله الشهيرة فى تلك السنة ص ٨٦ .
(٢) راجع خطابه لها فى يناير سنة ١٦٤٦ . ٩٨٥ — ٩٨٩
(٣) المقال ١٣٤ .
(٤) وقد أشرنا مرات فيما سبق ، إلى ذلك الموقف . راجع ٩٣، ٩٤، ٩٦

إن تقرير الحرية الإنسانية أمر ثابت عند ديكارت فى فلسفته كلها ، بالرغم مما يظهر من تعارض سطحى بين مختلف أقواله فى الموضوع ، تعارض يتذرع به البعض لإنكار تلك الحرية ، والبعض الآخر للمساواة بينها وبين الحرية الإلهية ، والبعض الأخير لاتهام ديكارت بالتناقض الصريح . ولكن هذا التعارض راجع فقط إلى مراعاة ديكارت لما يجب عليه قوله فى كل مجال بما يناسب هذا المجال. ويتلخص موقفه فى أن الإنسان حاصل على قدرة هى الإرادة الحرة ، قدرة مطلقة لا تفترض مراتب أو درجات ، قدرة على القبول أو الرفض ، على التقرير أو الإنكار : وحرية الإرادة ظاهرة فى أن الإنسان عندما يقرر أمراً ، أو ينكره ، عندما يقبل أو يرفض ، يفعل ذلك وحده ، لا ترغمه عليه قدرة خارجية . وقد رأينا أمر هذه القدرة واضحاً عندما وجد الفيلسوف باب الشك مفتوحاً أمامه لا يجد ما يضطره إلى إغلاقه . والشك كما ذكرنا هو عدم ارتباط الإنسان بموقف أو ضده ، بحكم أو نقيضه ، هو تعليق الحكم لغاية تجنب الخطأ . ثم رأينا هذه القدرة قائمة فى يقين وثبات ، عندما انقشعت غيوم الشك فعرف الفيلسوف أن يقرر « أنا أشك » ثم « أنا أفكر فأنا موجود » . وتجلت له حقيقة الأنا وجوداً شخصيا جوهره تقرير النفس لذاتها ، أى جوهره الإرادة والحرية .

غير أن هذه الإرادة التى تبدو مطلقة من حيث أن فعلها واحد ، تقريراً كان أو إنكاراً ، قبولاً أو رفضاً ؛ إن هذه الإرادة التى تقرر وتنكر ، والتى تتدخل فى الحكم ، إنما تقرر أو تنكر بقدر ما تعرف عن الأشياء ، قليلاً كان أو كثيراً ، أو فى ضوء ما تعرف عن الأشياء ، قليلاً كان أو كثيراً . وتلك الإرادة التى تتدخل فى الحكم ، أنما تتدخل فى حكم يكون صادقاً أو كاذباً ، لو كان إدراكنا كافياً أى لو كان واضحاً ومتميزاً . وعلى ذلك كان فعل التفكير أو الإنكار ، الرفض أو القبول ، مرتبطاً بهذا الإدراك ، يكاد يكون خاضعاً له ، بحيث يبدو من السخف أن نعرف أمراً أو علاقة ما ، وأن ننكر

هذا الأمر أو تلك العلاقة . وتظهر عندئذ الإرادة وهى حرة فى مبدئها ، كأنها منصاعة ، طائعة ، فى واقع فعلها—هذا هوما يقررة ديكارت فى « التأملات »[١]

وقد ظهرت لنا الإرادة أيضاً فى ميدان الرغبات حرة فى مبدئها . ثم إزاء أحداث العالم التى يبدو أن الإرادة تستطيع أن تأخذ فيها وتعطى ، أن ترغب فى بعضها وتنفر من البعض الآخر ، ظهرت إرادة الرجل الحكيم مرتبطة بتلك الأحداث ، التى تتسلسل تسلسلاً مطرداً حسب الأمر الإلهى ، أو العناية الربانية . وكأن الرجل الحكيم لم يجد لحكمته مجالاً آخر سوى أن يذعن بإرادته كلها ، للأمر الإلهى والعناية الربانية .

أين الحرية إذن ؟ إنها أمر ثابت يقينى فى ميدان النظر ، وفى ميدان الواقع والعمل ، أمر ثابت بالرغم من ضرورة الأحداث ، لا يزعزعها حتى اعتبار العناية الربانية ذاتها . إنها ثابتة بقدر ما كانت تلك العناية ثابتة أيضاً . كلاهما ثابتان وإن كنا نجهل كيف يلتقيان ، وكيف يتوافقان[٢] .

هذا لأن الحرية كالإرادة تتصف بالإطلاق . إنها صفة الإنسان الأولى والأخيرة ، حتى عندما يجد نفسه أمام الله القادر وأوامره ، إنها تلك الصفة التى قد تغريه فى نشوة الجنون ، فيدعى أنه إله[٣] .

فازاء أمر يعرف أنه حقيقى ، بل إزاء أمر الله وقضائه ، الإنسان حرّ فى أن ينكر ويرفض ويعصى ، لا لسبب إلا أنه حر ، وأنه اختار أن يقرر حريته ويظهرها عياناً .

---

(١) راجع التأمل الرابع ل . ١٩٧ .

(٢) مبادىء الفلسفة الجزء الأول فقرة ٤١ راجع فى الحرية النصوص المترجمة فى نهاية الكتاب ٢١٢ — ٢١٥ .

(٣) كان چول لوكييه (Jules Lequier) مؤلف « البحث عن حقيقة أولى » من تلاميذ ديكارت فى القرن التاسع عشر . وقد حاول لوكييه ، رغم جهله للعوم ، أن يعوم فى المحيط الأطلنطى ؛ واستمر فى محاولته حتى غرق ، وذلك كما سجل قبل وفاته ، لكى « يعلم إلى أى مدى يتركه الله حراً » .

هذا هو الموقف الذى صرح به ديكارت فى وضوح تام فى خطاب خطير كتبه فى ٩ فبراير سنة ١٦٤٥ إلى الأب ميلان (Mesland) اليسوعى ؛ حيث نجده يوضح رأيه كاملاً بشأن الحرية ، وحيث نجده ، رغم اعترافاته بالتزام إرادتنا الخضوع لليقين ، يقرر إمكان الحرية[1] . ولا تناقض بين الاعتراف والتقرير بما أن كليهما ممكنان ؛ بل لا تناقض بين قبول اليقين ورفضه ، بين قبول القضاء ورفضه ، بما أنهما ممكنان عمليًّا فى وقتين مختلفين ، مهما كان ذلك اليقين ، ومهما كان ذلك القضاء .

وهذا بالضبط ما نطالعه بين سطور كتاب « الانفعالات » حيث يشرح ديكارت موقفه الأخلاقى ونظريته فى الإنسان والسيادة الإنسانية : فهذا الإنسان الذى يستسلم للأمر الإلهى ، مازال حرًّا ، وما زالت حريته كاملة . هذا الإنسان الذى قد تظهر حكمته فى الخضوع لليقين ، ولضرورة الأحداث العالمية ، هذا الإنسان قادر مبدئيًّا على التدخل فى العالم الخاضع للعناية الربانية ، و بإذن العناية الربانية ذاتها ، إن صح القول .

هذا الإنسان الذى قد يرى فى مناسبات عديدة ، وفى نهاية حياته بنوع خاص ، أن الحكمة تقضى عليه بالخضوع والاستسلام ، قد يرى بالعكس ، وفى مناسبات لا تقل عدداً ، أن الحكمة تقضى بأن يقرر حريته ، لا لأمر إلا تقرير حريته ، ولأن اعتبار نفسه حرًّا ، يسمح له بأن يكون متواضعاً ، شجاعاً ، جريئاً ، أنوفاً ، وكريماً قبل كل شىء .

وإن صح كل ذلك ، فلا تناقض بل لا تعارض فى فلسفة ديكارت فى الحرية بوجه عام . ولا تعارض بين مواقفه الأخلاقية بوجه خاص : لا تعارض بين الرأى الذى يقول بضرورة خضوع الإنسان للعناية الربانية وبين الرأى الذى يقول بإعلاء شأن الحرية ، بين فضيلة غايتها الاتحاد بالله والاستسلام

(١) راجع هذا الخطاب فى مجموعة خطابات ديكارت (طبعة آدام وميلو المجلد السادس ١٩٦ – ١٩٩) .

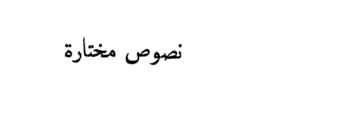
له فى كل شىء ، وفضيله جوهرها الحرية وتقرير الذات والشخصية .

بل لا تعارض فى نهاية الأمر بين فضيلة الإذعان والاستسلام لله ، وبين فضيلة الاقتداء بالله ، طالما عرفنا أنه لكى يكون الإنسان فاضلاً ، لا بد أن تقوم فضيلته أيًّا كانت على إرادته وحريته ، سواء أذعن واستسلم ، أو كان شجاعاً ، جريئاً ، أنوفاً ، مسيطراً على انفعالاته وعلى أحداث العالم ، بقدر ما أمكنته السيطرة .

لا تناقض فى فلسفة ديكارت وفى أخلاق ديكارت ، لأنها وليدة ومرآة حياته . لا تعارض ولا تناقض فى حياة رجل أراد أن ينشىء علماً للسيطرة على الطبيعة ، وأن ينشىء فلسفة على أساس الشخصية ، وأن يكون بطلا فى دفاعه عن حياته ، فى المجاهرة بآرائه ؛ وأن يفكر فى طب يطيل أمد الحياة ، ويقى الإنسان من جميع الأمراض ؛ ثم أن ينتهى هذا الرجل ، فى أيامه أو فى ساعاته الأخيرة ، إلى الإذعان كلية لأمر الله وقضائه .

لا تعارض ولا أشكال ، بما أن الرجل فى أسلوبه فى التفكير والحياة أيضاً ، كله حرص وحذر واتزان وتدبير ، وأنه لم يتجاهل ولم يجهل ، ولم يتجنب طوارئ الحياة وأحداثها وضروراتها : من حزن لوفاة ولد ، أو امتهان وتنديد به ، أو هجوم عليه ؛ أو من تغرب عن وطن كان يحبه إلى بلاد كان يجهلها ؛ أو مرض يفيق منه لحظة ليعرف مصيره وقضاء الله فيه .

هذا الرجل الذى كان مثالاً يحتذى به فى قوة الشخصية وفى النشاط ، فى عظمة الآمال والأمانى ، عرف أيضاً أن الإنسان معرض فى كل لحظة لتهديد الموت والعدم .



نصوص مختارة



النصوص الرئيسية وترجمتها
فى المنهج

القاعدة العاشرة : (فى بساطة المنهج وضرورته ؛ وعقم الجدل المدرسى)

أعترف بأنى ولدت وفى نفسى نزعة عقلية تجعلنى أجد اللذة القصوى فى اكتشاف الحجج بنفسى ، لا فى الإصغاء لحجج الغير . وقد كان هذا دافعى الوحيد لدراسة العلوم منذ حداثة سنى : فكنت كلما صادفنى كتاب يمنى القارئ باكتشافات جديدة ، كنت أحاول النظر فيما إذا كان باستطاعتى الوصول إلى نتائج مماثلة بالاعتماد على فطنتى الطبيعية ، وكنت لا أفوت على نفسى تلك اللذة البريئة ، بالتعجل فى قراءة الكتب . وكثيراً ما وفقت فى هذه المحاولة ، حتى أدركت أنى توصلت إلى الحقيقة، لا كما هو الأمر عند سائر الناس ، بواسطة بحوث مضطربة لا جدوى منها ، تعتمد على الصدف أكثر من

REGLE X.

Je suis né, je l'avoue, avec une tournure d'esprit telle, que le plus grand plaisir de l'étude a toujours été pour moi, non pas d'écouter les raisons des autres, mais de les trouver par mes propres moyens. Cela seul m'ayant attiré, jeune encore, vers l'étude des sciences, chaque fois qu'un livre promettait par son titre une nouvelle découverte, avant d'aller plus loin j'essayais si par hasard je n'arriverais pas à trouver par sagacité naturelle quelque chose d'analogue; et je me gardais bien de m'enlever ce plaisir innocent par une lecture précipitée. Cela me réussit si souvent que je m'aperçus, enfin, que j'arrivais à la vérité, non plus, comme le font ordinairement les autres hommes, par des recherches désordonnées et vaines, plutôt grâce au hasard que par méthode, mais que j'avais trouvé par une longue expérience des règles certaines, qui

اعتمادها على منهج ، بل بفضل عثورى ، بعد تجربة طويلة ، على قواعد يقينية كانت مفيدة جد الفائدة لدراساتى العلمية ، وهى قواعد استخدمتها بعد ذلك فى اكتشاف كثير غيرها . وهكذا ألفيتُ نفسى أمارس هذا المنهج ممارسة دقيقة مقتنعاً بأنى قد اتخذت بهذا أنجع الوسائل للدراسة .

ولكن ، بما أن العقول لا تتساوى جميعاً فى استعدادها لاكتشاف الأشياء من تلقاء ذاتها وبمحض قدراتها ، فالقاعدة الحاضرة تعلمنا أنه لا ينبغى الإقبال على أصعب الأشياء وأشدها مراساً ، بل الاهتمام أولا بالتعمق فى أبسط الفنون وأقلها شأناً ، وخاصة تلك التى يسود فيها النظام أكثر من غيرها ، كصناعة السجاجيد أو الفنون الطرزية أو الوشى ؛ كما أنه ينبغى الاهتمام أيضاً بكافة التأليفات العددية أيضاً ، والعمليات الحسابية ، وما شابه ذلك . ففى جميع هذه الفنون ترويض للعقل عجيب ، بشرط ألا نتعلمها عن الآخرين بل أن نكتشفها بأنفسنا . إذ لما كان لا يوجد شىء خفى فيها ، وكانت بأكملها فى

---

sont très utiles pour cette étude, et dont je me suis servi ensuite pour en découvrir beaucoup d'autres. Et ainsi j'ai soigneusement pratiqué toute cette méthode, et j'ai été convaincu d'avoir adopté dès le début la manière la plus utile d'étudier.

Mais comme tous les esprits ne sont pas également portés à découvrir spontanément les choses par leurs propres forces, cette règle apprend, qu'il ne faut pas s'occuper tout de suite des choses plus difficiles et ardues, mais qu'il faut approfondir tout d'abord, les arts les moins importants et les plus simples, ceux surtout où l'ordre règne davantage, comme sont ceux des artisans qui font de la toile et des tapis, ou ceux des femmes qui brodent ou font de la dentelle, ainsi que toutes les combinaisons de nombres et toutes les opérations qu se rapportent à l'arithmétique, et autres choses semblables : tous ces arts exercent admirablement l'esprit, pourvu que nous ne les apprenions pas des autres, mais que nous les découvrions par nous-mêmes. Car, comme il n'y a rien de caché en eux et qu'ils sont entièrement à la portée de

متناول العقل الإنسانى ، فهى تظهرنا على أنواع لا حصر لها من التأليفات المتمايزة فيما بينها تمام التمايز والمتباينة تمام التباين ، وإن كانت تنظمها قواعد محدودة يرجع الفضل فى مراعاتها إلى الفطنة الإنسانية .

ولهذا نبهنا إلى ضرورة البحث فى هذه الأشياء حسب منهج . وليس المنهج فيها سوى مراعاة مستمرة للنظام القائم فى الشىء ذاته أو ذلك الذى نبتكره ببراعتنا . فمثلا لو أننا طالعنا صيغة ما مكتوبة فى رموز مجهولة لنا، فلا شك فى أننا لن نجد فيها أى نظام ؛ وبالرغم من ذلك ، علينا أن نتخيل فيها نظاماً ، لا للتحقق فقط من كل الفروض التى يمكن أن نضعها بشأن كل رمز فيها أو كلمة أو معنى ، بل أيضاً لأجل ترتيب هذه الرموز أو الكلمات أو المعانى ، على نحو يسمح لنا بأن نعرف بواسطة الاستقراء كل ما يلزم عنها . فينبغى ألا نضيع الوقت فى تخمين مثل هذه الأشياء بالصدفة وبدون منهج ؛ إذ بالرغم من أننا قد نعثر عليها بهذه الكيفية ، وبسرعة أكبر مما لو توسلنا إليها بالمنهج ، إلا أننا نضعف

---

l'intelligence humaine, ils nous montrent très distinctement d'innombrables arrangements, tous différents eutre eux et néanmoins réguliers, dont la scrupuleuse observation relève de toute la sagacité humaine.

C'est pourquoi nous avons averti qu'il faut chercher ces choses avec méthode; et la méthode, dans ces choses de moindre importance, n'est généralement que l'observation constante de l'ordre qui existe dans la chose elle-même, ou de celui qu'on a ingénieusement imaginé: ainsi, si nous voulons lire un texte qui est enveloppé dans des caractères inconnus, nous n'y voyons sans doute aucun ordre; mais nous en imaginons un cependant, non seulement pour examiner toutes les conjectures qu'on peut faire sur chaque signe, chaque mot ou chaque idée, mais aussi pour les disposer de manière à cohnaître par énumération tout ce qui peut en être déduit. Il faut avant tout prendre garde de ne pas perdre son temps à vouloir deviner de pareilles choses par hasard et sans méthode; car, quoique souvent on pourrait les trouver sans méthode, on affaiblirait cependant la lumière de son esprit, et on l'accoutumerait tellement à de vaines puérilités, qu'ensuite elle ne

بذلك من نور العقل ونعوده التوافه إلى حد أن يصبح متعلقاً بظواهر الأشياء عاجزاً عن التوغل فى بواطنها . ولكنه علينا ألا نقع مع ذلك فى خطأ هؤلاء الذين لا يشغلون فكرهم إلا بالأمور الجدية السامية كل السمو والتى لا يحصلون فيها بعد مجهود طويل إلا على علم مختلط ، رغم رغبتهم الحصول فيها على معرفة عميقة . علينا إذن المران على أشياء أبسط ، مثل تلك التى ذكرناها ، بشرط أن نراعى فيها المنهج ، وذلك حتى نتعود الوصول إلى الحقيقة الباطنة للأشياء ، بطرق بسيطة ، معروفة لنا ، هى أقرب إلى ضروب اللهو منها إلى شىء آخر . وسرعان ما نشعر عندئذ ، وفى وقت أقصر مما كنا نتوقع ، بقدرتنا على أن نستدل بمبادئ بديهية على عدة قضايا تبدو غاية فى الصعوبة والتعقيد .

إلا أنه قد يدهش البعض من أننا فى بحثنا عن الوسائل الكفيلة لاستنتاج الحقائق بعضها من بعض ، قد أهملنا جميع القواعد التى رأى الجدليون أن يحكموا العقل الإنسانى بمقتضاها ، وذلك عندما يفرضون عليه صوراً معينة

---

s'attacherait qu'à l'extérieur des choses sans pouvoir y pénétrer plus profondément. Mais n'allons pas tomber cependant dans l'erreur de ceux qui n'occupent leurs pensées que de choses sérieuses et tout à fait élevées, dont après bien des travaux, ils n'acquièrent qu'une science confuse, alors qu'ils en désireraient une connaissance profonde. Il faut donc s'excercer d'abord à ces choses plus faciles, mais le faire avec méthode, afin de s'accoutumer à parvenir toujours par des chemins faciles et connus, et comme en se jouant, jusqu'à la vérité infinie des choses; car, de cette façon, nous sentirons bientôt, et en moins de temps qu'on ne le pouvait espérer, que nous aussi, avec une égale facilité, nous pouvons déduire de principes évidents plusieurs propositions, qui paraissent très difficiles et compliquées.

Mais d'aucuns s'étonneront peut-être que, cherchant ici les moyens de nous rendre plus aptes à déduire des vérités les unes des autres, nous omettions tous les préceptes par lesquels les dialecticiens pensent gouverner la raison humaine, en lui prescrivant certaines formes de raisonnement, qui aboutissent à une conclusion si nécessaire, que la

للتفكير تؤدى إلى نتيجة هى من الضرورة بحيث أن العقل يستطيع الوصول إليها بمجرد إعتماده على تلك الصور ، مع أنه يهمل النظر بوضوح وانتباه فى الاستدلال ذاته . والذى نشاهده هو أن الحقيقة كثيراً ما تفلت من تلك السلاسل ، بينما يبقى فى قيودها هؤلاء الذين استخدموها ؛ وهو مالا يحدث لغيرهم . وتدل التجربة على أن أقوى المغالطات لا تخدع أبداً أصحاب العقل السليم ، بل المغالطين أنفسهم .

وهذا هو السبب فى أننا لما كنا نخشى بقاء عقلنا خاملاً أثناء بحثه عن حقيقة شىء ما ، فإننا نستبعد صور الاستدلال هذه باعتبارها معارضة لهدفنا ، ونبحث عن كل ما يكفل استمرار انتباه فكرنا . ولكى نتبين فى وضوح أكبر عقم هذا المنهج فى معرفة الحقيقة ، فلنلاحظ أن الجدليين لا يستطيعون تكوين قياس صحيح يؤدى إلى نتيجة صادقة ، ما لم يكونوا على علم سابق بمادته . أى

---

raison, qui s'y confie, bien qu'elle ne se donne pas la peine de considérer d'une manière évidente et attentive, l'inférence elle-même, peut cependant quelquefois, par la vertu de la forme, aboutir à une conclusion certaine. C'est qu'en effet nous remarquons que souvent la vérité échappe à ces chaînes, tandis que ceux-là même, qui s'en servent, y demeurent engagés. Cela n'arrive pas si fréquemment aux autres hommes; et l'expérience montre qu'ordinairement tous les sophismes les plus subtils ne trompent presque jamais celui qui se sert de la pure raison, mais les sophistes eux-mêmes.

C'est pourquoi ici, craignant surtout que notre raison ne demeure oisive, tandis que nous examinons la vérité de quelque chose, nous rejetons ces formes de raisonnement comme contraires à notre but, et nous cherchons plutôt tout ce qui peut aider à retenir l'attention de notre pensée, ainsi que nous le montrerons dans la suite. Mais pour qu'il apparaisse encore avec plus d'évidence que cette méthode de raisonnement n'est d'aucune utilité pour la connaissance de la vérité, il faut remarquer que les dialecticiens ne peuvent former aucun syllogisme en règle qui aboutisse à une conclusion vraie, s'ils n'en ont pas eu d'abord

بنفس الحقيقة التى يستدلون عليها فى قياسهم . ومن هذا نخلص إلى أنهم لا يتعلمون شيئاً جديداً من تلك الصورة وحدها ، وأن الجدل المعتاد لا فائدة فيه أصلاً لمن أراد البحث عن الحقيقة ؛ وأنه قد يفيد فى بعض الأحيان ، وإنما لأجل عرض مبسط لحجج كانت معلومة من قبل . وعلى ذلك وجب نقل هذا الجدل من الفلسفة إلى البلاغة .

---

la matière, c'est-à-dire s'ils n'en ont pas auparavant connu la vérité même qu'ils déduisent dans leur syllogisme. D'où il ressort qu'eux-mêmes n'apprennent rien de nouveau d'une telle forme; que, par suite, la dialectique ordinaire est tout à fait inutile pour ceux qui veulent chercher la vérité, et ne peut servir qu'à pouvoir quelquefois exposer plus facilement à d'autres des raisons déjà connues; et que par conséquent il faut la faire passer de la philosophie dans la rhétorique.

Descartes : *Oeuvres* 37-40
La Pliiéde

القاعدة ١٣

في ضرورة تجريد المسألة التامة من جميع المعاني الزائدة وتبسيطها بقدر الإمكان . . .

إننا نقتدى بالجدليين[1] فى أمر واحد : فكما أنهم يفترضون فى تعليم صور الأقيسة أن نعرف حدود تلك الأقيسة أو مادتها ، كذلك نشترط هنا أن تكون المسألة مفهومة تمام الفهم . ولكنا لا نميز مثلهم بين حدين متطرفين وبين حد أوسط ، إنما نعتبر الأمر كله على النحو الآتى : أولا أن كل مسألة ، فهى تحتوى بالضرورة على شىء مجهول وإلا كان البحث عديم الجدوى ؛ ثانياً : أنه يجب أن ندل على هذا الشىء المجهول بطريقة ما ، وإلا لم يكن هناك ما يدعونا إلى البحث عنه بدلا من البحث عن غيره ؛ ثالثاً ، أنه لا يمكننا أن ندل عليه إلا بشىء معلوم . وكل هذا ، نجده فى المسائل الناقصة : فنحن

REGLE XIII.

Si nous comprenons parfaitement une question, il faut l'abstraire de tout concept superflu, la simplifier le plus possible.

Nous imitons les dialecticiens en cela seul que, de même que pour enseigner les formes des syllogismes ils supposent qu'on en connaît les termes ou la matière, de même nous aussi nous exigeons ici que la question soit parfaitement comprise. Mais nous ne distinguons pas, comme eux, deux termes extrêmes et un moyen terme; nous considérons la chose tout entière de la façon suivante : premièrement, dans toute question il y a nécessairement quelque chose d'inconnu, car autrement la recherche serait inutile; deuxièment, cet inconnu doit être désigné d'une manière quelconque, car autrement rien ne nous déterminerait

---

(١) يقصد المنطقيين المدرسين من تلاميذ أرسطو .

مثلاً حين نبحث عن طبيعة المغنطيس نعرف معنى هاتين الكلمتين ، وهذا المعنى هو الذى يدعونا إلى البحث عن شىء معين دون غيره . . وهكذا . . إلا أننا علاوة على ذلك نشترط لكى تصبح المسألة تامة أن تكون معينة تعيناً تاماً بحيث لا نبحث إلا عما يمكن استنتاجه مما هو مفروض : كما لو سئلت عما يجب استنتاجه بصدد طبيعة المغنطيس من التجارب التى قال جلبرت أنه قام بها ، بغض النظر عما إذا كانت هذه التجارب صادقة أم كاذبة ؛ أو سُئلتُ عن رأيى بالتدقيق ، فى طبيعة الصوت على فرض هذا وحده : وهو أن الأوتار الثلاثة ا ، ب ، ج تحدث نفس الصوت ، إذا كان الوتر ب ضعف الوتر ا فى السمك ، ومشدوداً بنصف الوزن وإن كان مساوياً له فى الطول ، بينما كان الوتر ج مساوياً للوتر ا فى السمك، وإن كان ضعفه فى الطول ومشدوداً بأربعة أمثال الوزن . . وهكذا . . وبهذا نفهم بسهولة كيف يتم إرجاع المسائل الناقصة

à le chercher plutôt qu'autre chose ; troisièmeut, il ne peut être ainsi disigné que par quelque chose de connu. Tout cela se trouve aussi dans les questions imparfaites; ainsi, par exemple, lorsqu'on cherche quelle est la nature de l'aimant, ce que nous entendons par ces deux mots, aimant et nature, est connu, et c'est ce qui nous détermine à chercher cela plutôt qu'autre chose, etc... Mais de plus, pour que la question soit parfaite, nous voulons qu'elle soit entièrement déterminée, en sorte qu'on ne cherche plus que ce qui peut se déduire de ce qui est donné : comme, par exemple, si quelqu'un me demande ce qu'on doit inférer exactement touchant la nature de l'aimant, des expériences que Gilbert affirme avoir faites, qu'elles soient vraies ou fausses; de même, si on me demande ce que je pense exactement touchant la nature du son, d'après cette seule donnée que les trois cordes, A,B,C, donnent le même son, la corde B étant par hypothèse deux fois plus grosse que la corde A, mais de même longueur et tendue par un poids double, la corde C, au contraire, étant de même grosseur que la corde A, mais deux fois plus longue et tendue par un poids quatre fois plus lourd etc... Par là on comprend facilement comment toutes les questions imparfaites

إلى مسائل تامة ، كما سنشرح ذلك فى موضعه ، بإسهاب أكبر ؛ وكذلك يتبين كيف تكون مراعاتنا لهذه القاعدة الحاضرة عندما نجرد المشكلة التامة من جميع المعانى الزائدة ، ونردها إلى حيث لا نحتاج إلى التفكير فى غير المقادير المراد مقارنتها فيما بينها .

---

peuvent être ramenées à des questions parfaites ... et on voit aussi de quelle manière cette règle peut être observée, pour abstraire de tout concept superflu la difficulté bien comprise, et la réduire au point que nous ne pensions plus qu'il s'agit de tel ou tel objet, mais seulement en général de grandeurs à comparer entre elles.

La Pléiade 58-59

القاعدة ١٤

فى ضرورة إرجاع المسألة التامة[1] إلى الامتداد الحقيقى للأجسام . . .
هناك فى الحقيقة معنى واحد نعرف بواسطته جميع تلك الموجودات المعلومة لنا من قبل، مثل الامتداد والشكل والحركة وما شابهها مما لا مجال لذكره فى هذا الموضع ، وذلك مهما قام من اختلاف بين تلك الموضوعات : فإننا لا نتصور شكل التاج مختلفاً ، سواء كان من ذهب أو فضة . وهذا المعنى الواحد المشترك لا ينتقل من موضوع إلى آخر ، إلا بفضل المقارنة التى نقرر بمقتضاها أن الشىء المطلوب يشابه الشىء المفروض، أو هو ذاته ، أو يساويه ، من جهة أو أخرى ، بحيث لا تعرف حقيقة كل استدلال ، على وجه الدقة ، إلا بواسطة المقارنة . فمثلا فى الاستدلال الآتى : كل ا هو ب ، كل ب هو ج ، ∴ = إذن كل ا هو ج ، تكون المقارنة بين الشىء المطلوب والشىء المفروض ، أى بين ا ، ج

REGLE XIV.

La même question doit être rapportée à l'étendue réelle des corps

... ... c'est par la même idée que nous connaissons tous ces êtres déjà connus, tels que l'étendue, la figure, le mouvement, et autres semblables, qu'il est inutile d'énumérer ici; et nous n'imaginons pas différemment la figure d'une couronne, qu'elle soit en argent ou qu'elle soit en or. Cette idée commune ne passe d'un sujet à un autre qu'au moyen d'une simple comparaison, par laquelle nous affirmons que la chose cherchée est, sous un rapport ou un autre, semblable, identique, ou égale à la chose donnée, en sorte que dans tout raisonnement ce n'est que par comparaison que nous connaissons exactement la vérité. Par exemple, dans ceci : tout A est B, tout B est C, donc tout A est C;

---

(١) حرفياً : «نفس المسألة» ؛ أى نفس المسألة المذكورة فى القاعدة السابقة ١٣ ، أى المسألة التامة المفهومة تمام الفهم .

من جهة العلاقة القائمة بين كل منهما و ، ب ، . . وهكذا . . ولكن لما كانت الأقيسة لا تفيد إطلاقاً فى إدراك الحقيقة ، كان من صالح القارئ بعد نبذه إياها ، أن يعرف أن كل علم غير مكتسب بمجرد البصيره الخالصة ، إنما يُكتسب بالمقارنة بين موضوعين أو أكثر . ويكاد ينحصر مجهود العقل الإنسانى كله فى التمهيد لعملية المقارنة هذه: إذ عندما تكون تلك العملية واضحة بسيطة ، فهى لا تحتاج إلى معونة المنهج لإبصار الحقائق التى تكتشفها ، إنما يكفيها نور الطبيعة وحده .

وينبغى لنا أن نلاحظ أن المقارنات لا تعتبر بسيطة واضحة ، إلا فى تلك الأحوال التى يشترك فيها الشىء المطلوب والشىء المفروض اشتراكاً متساوياً فى طبيعة واحدة ؛ وأن سائر المقارنات لا تحتاج إلى أى إعداد إلا لأن تلك الطبيعة المشتركة لا توجد على التساوى فى الشىء المطلوب وفى الشىء المفروض ، بل جسب علاقات ونسب تفترضها هذه الطبيعة ؛ وأن الجزء الرئيسى من مجهود

---

on compare entre elles la chose cherchée et la chose donnée, c'est-à-dire A et C, sous le rapport que l'une et l'autre ont avec B, etc... Mais les formes du syllogisme n'aidant en rien à percevoir la vérité, il ne sera pas inutile au lecteur, après avoir complètement rejeté celles-ci, de bien se rendre compte que toute connaissance qui ne s'acquiert pas l'intuition simple et pure d'un objet par isolé, s'acquiert par la comparaison de deux ou plusieurs objets entre eux. Presque tout le travail de la raison humaine consiste à préparer cette opération; car, quand elle est claire et simple, il n'est besoin d'aucun secours de la méthode, mais des seules lumières de la nature, pour avoir l'intuition de la vérité qu'elle découvre.

Il faut noter que les comparaisons ne sont dites simples et claires que toutes les fois où la chose cherchée et la chose donnée participent également à une certaine nature; que toutes les autres comparaisons, au contraire, n'ont besoin de préparation que parce que cette nature commune ne se trouve pas également dans l'une et l'autre chose, mais

الإنسان ينحصر فى إرجاع تلك النسب بحيث يتمكن من رؤية المساواة بين المطلوب والمعلوم بكيفية واضحة .

ثم علينا أن نلاحظ بعد ذلك أن لا شىء يمكن رده إلى هذا التساوى سوى ما احتمل الأكثر والأقل ، وهذا هو ما يعرف باسم المقدار : وعلى ذلك فهمنا أنه بعد تجريد حدود المشكلة من كل موضوع أياً كان حسب القاعدة السابقة ، لا يبقى إلا الاهتمام بالمقادير بوجه عام .

أما إذا أردنا أن نتخيل هنا شيئاً معيناً وأن نستخدم لا الفكر وحده ، بل الفكر المستعين بالصور المرسومة فى الخيال ، وجب أن نلاحظ أخيراً أن كل ما يقال عن المقادير بوجه عام ، يمكن رده إلى مقدار خاص ، أياً كان هذا المقدار .

وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن هناك فائدة كبرى فى إرجاع كل ما نقوله عن المقادير بوجه عام إلى هذا النوع من المقدار الذى يمثل لمخيلتنا بكيفية أبسط

---

selon d'autres rapports ou proportions dans lesquels elle est enveloppée; et que la principale partie du travail de l'homme ne consiste qu'à réduire ces proportions de façon à voir clairement une égalité entre ce qui est cherché et quelque chose de connu.

Il faut noter ensuite que rien ne peut être ramené à cette égalité que ce qui comporte le plus et le moins, et que tout cela est compris sous le nom de grandeur, si bien que, quand les termes de la difficulté ont été abstraits de tout sujet, selon la règle précédente, nous comprenons que nous n'avons plus à nous occuper alors que de grandeurs en général.

Mais si nous voulons imaginer ici encore quelque chose, et nous servir, non pas de l'entendement pur, mais de l'entendement aidé des images peintes dans l'imagination, il faut noter enfin que rien ne se dit des grandeurs en général, qui ne puisse aussi être rapporté à une grandeur quelconque en particulier.

D'où il est facile de conclure qu'il y aura grand profit à rapporter ce que nous disons des grandeurs en général à l'espèce de grandeur qui entre toutes se représentera le plus facilement et le plus distinctement

وأكثر تميزاً من غيره . أما وإن هذا المقدار هو الامتداد الحقيقى للأجسام . . .
فهو بين أيضاً من أن اختلاف النسب لا يتميز فى أى موضوع من الموضوعات
كما فى الامتداد ؛ فبالرغم من أنه يمكن أن نقول عن شىء ما أنه أكثر أو أقل
بياضاً ، وعن صوت أنه أكثر أو أقل حدة ،إلا أننا لانستطيع أن نعين بدقة
أن هذا الأكثر أو الأقل هو الضعف أو هو ثلاثة الأمثال إلا بمقتضى التماثل
بين هذه الكيفيات وبين امتداد جسم ذى شكل . فليكن مؤكداً ويقينياً أن
المسائل المعينة تعييناً كاملا لا تحوى صعوبة ما خارجة عن إرجاع النسب إلى
متساويات ، وأن كل ما أشتمل على تلك الضرورة أمكن ووجب فصله عن
أى موضوع آخر وإرجاعه إلى الامتداد والأشكال .

à notre imagination; or, que cette grandeur soit l'étendue réelle d'un corps, abstraite de toute chose autre que ce qui est figuré, cela résulte de ce qui a été dit à la règle douze, où nous avons vu que l'imagination elle-même, avec les idées qui existent en elle, n'est qu'un vrai corps réel étendu et figuré. C'est ce qui est aussi évident par soi-même, puisqu'en aucun autre sujet toutes les différences de proportions ne se révèlent plus distinctement; car, bien qu'une chose puisse être dite plus ou moins blanche qu'une autre, un son plus ou moins aigu, et ainsi du reste, nous ne pouvons néanmoins déterminer exactement si ce plus ou ce moins est en proportion double ou triple, sauf par une certaine analogie avec l'étendue d'un corps figuré. Qu'il soit donc sûr et certain que les questions parfaitement déterminées ne contiennent guère d'autre difficulté, que celle qui consiste à réduire des proportions en égalités, et que tout ce en quoi se trouve précisément cette difficulté peut et doit être facilement séparé de tout autre sujet, puis être rapporté à l'étendue et aux figures.

La Pléiade 64-66

فى أساس الحقائق العلمية

. . . ولن يفوتنى أن أذكر فى دراساتى الفيزيقية عدة مسائل ميتافيزيقة وخاصة هذه : أن الحقائق الرياضية ، تلك التى تعتبرونها أبدية ، قد أنشأها الله . وهى متوقفة عليه توقفاً كلياً ، مثلها فى ذلك مثل سائر المخلوقات . والقول بعدم افتقار هذه الحقائق إليه ، يجعل تصورنا لله كتصور اليونان لجوپيتر Jupiter وساترن Saturne ،[1] وفيه إخضاع الله للقضاء والقدر . وأناشدك ألا تتردد فى القول فى كل مكان أن الله هو الذى أنشأ هذه القوانين فى الطبيعة ، كما ينشىء ملكٌ القوانين فى مملكته . . .

. . . وإذا قيل لك أن الله لو كان هو الذى ينشىء تلك الحقائق لكان فى استطاعته أن يغيرها كما يغير الملك قوانينه ، وجب الرد بأن هذا يجوز لو كانت إرادة الله متغيرة — أما إذا اعترض بأن الحقائق أبدية وثابتة ، أجيب بأن

...... Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet : parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume.

...... On vous dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait se lois; à quoi il faudrait répondre que oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables. — Et moi je juge le même de Dieu. — Mais sa volonté

(١) فضلنا اتخاذ الكلمات الأوربية على الترجمة بالمشترى وعطارد لدلالتهما الفلكية البحتة .

الله كذلك . وإذا اعترض بأنه حرّ أجيب بأن قدرته بعيدة عن فهمنا . وأنه من الجائز لنا بوجه عام أن نؤكد قدرته على صنع كل ما لا نستطيع فهمه، لا عجزه عن كل ما نعجز عن فهمه . ومن الاجتراء الادعاء بمخيلتنا مثل ما لقدرته من مدى . . .

(خطاب إلى مرسين فى ١٥ – ٤ – ١٦٣٠

---

est libre. — Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance.

Lettre à Mersenne du 15-4-1630
Correspondance publiée par Adam
et Milhaud I 135-136 (Paris 1937)

أما بصدد الحقائق الأبدية، فإنى أكرر قولى عنها : أنها صادقة أو ممكنة لا لسبب إلا أنها فى علم الله صادقة" أو ممكنة ؛ ولا ينبغى أن نقول العكس أى أنها معلومة له فى صدقها ، وكأن صدقها مستقل عنه .

ولو أدرك الناس ما يقولون ، لما قالوا أبداً ، دون تجديف ، أن حقيقة الشىء سابقة على علم الله به : إذ أن إرادة الله وعلمه أمر واحد بعينه ، بحيث أنه إذا أراد شيئاً علمه ، وكان الشىء حقيقياً لهذا وحده . ولذلك لا ينبغى القول أن الحقائق تبقى صادقة حتى إن لم يكن الله موجوداً . هذا لأن وجود الله أسبق الحقائق وأقدمها ؛ وهو الحقيقة التى تصدر عنها وحدها سائر الحقائق . وإنما أخطأ الناس فى هذا لأنهم لم يعتبروا الله كائناً لامتناهياً يفوق كل فهم ، وأنه الخالق الذى تعتمد عليه وحده جميع الأشياء . وهم يقفون عند حروف اسمه ، فيظنون أنه يكفيهم أن يعرفوا أن لفظ « الله » يدل على نفس ما

...... Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae.*

...... Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit,* & *ideo tantum talis res est vera.* Il ne faut donc pas dire que, *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae*; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que Dieu veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et

يدل عليه لفظ (Deus) باللاتينية ، وهو الذى يعبده الناس . ومن اليسير على هؤلاء الذين لم يرتفعوا بأفكارهم فوق هذا أن يصبحوا ملحدين . ولكونهم يدركون الحقائق الرياضية تمام الإدراك دون حقيقة وجود الله ، فلا عجب إن أنكروا اعتماد تلك الحقائق على حقيقة وجوده . ولكن بما أن الله علة تفوق فى قدرتها حدود الإدراك الإنسانى ، وبما أن ضرورة الحقائق الرياضية لا تفوق ذلك الإدراك ، كان ينبغى للناس أن يحكموا بقلة شأن هذه الحقائق ، وبخضوعها للقدرة الإلهية البعيدة عن متناول أفهامهم .

(خطاب إلى مرسين فى ٦ــ ٥ــ ١٥٣٠)

---

qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela, peuvent aisément devenir athées, et parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger, au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujct à cette puissance incompréhensible.

Lettre de 26-5-1630
Correspondance I, 139-140

تسألنى : بأى نوع من العلل خلق الله الحقائق الأبدية ؟ وأجيبك أنها العلة التى خلق بها جميع الأشياء ، أى العلة الفعالة الكافية . فمن اليقين أنه خلق ماهية الأشياء ووجودها معاً ؛ وليست هذه الماهية سوى الحقائق الأبدية ذاتها . وإنى لا أتصور تلك الحقائق منبعثة من الله ، بل أعلم أن الله خالق جميع الأشياء ، وأن الحقائق من بينها ، وأنه لذلك خالقها . أقول إنى أعلم ذلك ، لا أنى أتصوره أو أفهمه : إذ من الممكن أن نعلم أن الله لامتناه وتام القدرة ، وأن تكون نفسنا المتناهية عاجزة عن فهمه وتصوره . فإنا نستطيع لمس الجبل بأيدينا لا احتضانه كما نحتضن شجرة أو شيئاً آخر لا يجاوز مدى ذراعينا . فالفهم احتضان بالفكر ، أما العلم فيكفيه اللمس .

وتسألنى : ما الذى اضطر الله أن يخلق هذه الحقائق أجيبك بأنه كان حراً فى أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية ، مثل ما كان حراً فى ألا يخلق العالم .

Vous me demandez *in quo genero causae Deus disposuit aeternas veritates* ? Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens & totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles; lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil mais, je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas queje le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir : de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre c'est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée.

Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités ? Et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de

ومن المؤكد أنه لا ضرورة فى اقتران الحقائق بماهيته ، أكثر من اقتران سائر المخلوقات بتلك الماهية— ثم تسألنى عما صنع الله لأحداثها . فاجيبك بأنه خلقها بمحض إرادته وإدراكه لها من الأزل . فإرادة الله وإدراكه وخلقه أمر واحد بعينه ، ولا سبق حتى فى الذهن لأى واحد من هذه الحدود على الآخر .

(خطاب إلى مرسين فى ٢٧ — ٥ — ١٦٣٠

---

ne pas créer le Monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire ? Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit & intellexerit illas creavit,* ou bien (si vous n'attribuez le mot *creavit* qu'à l'existenc] des choses, *illas disposuit & fecit.* Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione.*

Lettre Mersenne du 27-5-1630
Correspondance I 141-142

فى وجود النفس وتمييزها من الجسم

« مبادئ الفلسفة » الجزء الأول (فقرات : ١ — ٨)

١ — للبحث عن الحقيقة ، يلزمنا ولو مرة واحدة فى حياتنا ، أن نشك فى جميع الأشياء ، ما أمكنا الشك .

بما أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالاً ، وكنا ، قبل حصولنا على قدرة الوعى الكاملة ، نصيب تارة فى أحكامنا على الأشياء ونخطئ تارة أخرى ؛ لأجل ذلك ، كانت الأحكام ، التى كوناها على هذا النحو من التسرع ، تعوقنا عن إدراك الحقيقة ، وتؤثر فينا بحيث لا يحتمل أن نتخلص منها ، مالم نعزم ، ولو مرة واحدة فى حياتنا ، على الشك فى جميع الأشياء التى نجد فيها أقل موضع للشك .

٢ — فى أنه من المفيد أيضاً أن ننعت بالكذب كل ما كان يحتمل الشك .

L'Existence de l'Ame et sa Distinction du Corps
Principes de la Philosophie (1°. partie § 1-8)

1. *Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.*

Comme nous avons été enfants, avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissionsnous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude.

2. *Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.*

بل من المفيد جداً أن ننعت بالكذب كل ما تصورنا فيه أقل داع للشك ، وذلك حتى يمكننا ، لو تأتى لنا اكتشاف بعض أشياء تظهر لنا بينة الصدق بالرغم من احتياطنا هذا ، اعتبارها أكثر الأشياء يقيناً وأيسرها معرفة .

٣ — فى أنه لا يجب الرجوع إلى هذا الشك فى توجيه أعمالنا .

ولكن يجب أن يلاحظ أنى لا أقصد أن تُستخدمَ هذه الطريقة الشاملة فى الشك ، إلا عند شروعنا فى النظر فى الحقيقة . إذ من المؤكد أنه فيما يتعلق بتوجيه حياتنا ، كثيراً ما يلزمنا اتباع آراء هى راجحة فقط ، وذلك لأننا لو حاولنا التغلب على جميع شكوكنا ، لكان فى ذلك ما يكاد يفوت علينا دائماً فرص العمل . وكذلك عندما تتعدد الآراء الراجحة فى موضوع واحد ، ولا نستطيع ترجيح الواحد منها على الأخرى ، يقضى العقل باختيار رأى واحد واتباعه بعد ذلك على أنه يقينى جد اليقين .

Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles où nous pourrons imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblen manifestement être vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître.

3. *Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions.*

Cependant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous puissions nous délivrer de tous nos doutes; et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles sur un même sujet, encore que nous n'apercevions peut-être pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choisissions une, et qu'après l'avoir choisie nous la suivions constamment, de même que si nous l'avions jugée très certaine.

٤ – لماذا يمكن الشك فى حقيقة الأشياء المحسوسة ؟

ولكن بما أننا نقصد فى الوقت الحاضر التفرغ للبحث عن الحقيقة فحسب ، فإننا سنشك أولاً فيما إذا كان من الأشياء المحسوسة أو المتخيلة ، ما هو موجود حقيقة فى العالم ، إذ نعلم بالتجربة أن حواسنا خدعتنا فى ملابسات عديدة ، وأنه من عدم الحكمة أن نثق فيمن خدعنا مرة ؛ وكذلك لأننا نكاد نحلم دائماً أثناء النوم ونتخيل فى وضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التى لا توجد خارج أحلامنا ؛ ولأننا أخيراً لما كنا قد عزمنا على الشك فى كل شىء ، لم تبق لدينا علامة ما تدلنا على أن أفكار الحلم أكثر كذباً من غيرها[1].

٥ – لماذا يمكن الشك أيضاً فى براهين الرياضيات ؟

ويلزمنا أن نشك أيضاً فى سائر الأشياء التى كانت تبدو لنا فيما مضى يقينية جد اليقين ، حتى فى براهين الرياضيات ومبادئها ، بالرغم من أنها

---

4. *Pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles.*

Mais, d'autant que nous n'avons point maintenant d'autre dessein que de vaquer à la recherche de la verité, nous douterons en premier lieu si de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde, tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois, comme aussi à cause que nous songeons presque toujours en dormant, et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, et que lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où l'on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres.

5. *Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématique.*

Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé

---

(١) أو حسب الأصل اللاتينى : « فلم تبق لدينا علامة ما تصلح للتمييز بين أفكار الحلم وغيرها من الأفكار » .

بينة بياناً كافياً ، وذلك لأن هناك من الناس من أخطأ فيها ؛ وبنوع خاص، لأننا قد سمعنا أن الله الذى خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء ، ولا نعرف حتى الآن إن لم يكن قد خلقنا بحيث نكون أبداً مخدوعين ، حتى فى الأشياء التى نعتقد معرفتها على أفضل نحو ؛ إذ بما أنه قد سمح بأن نكون مخدوعين أحياناً كما تبين لنا مما سبق ، فلما ذا لايسمح بأن نكون مخدوعين أبداً ؟ وإن توهمنا أن خالق وجودنا ليس إلهاً كامل القدرة ، وأننا موجودون بأنفسنا أو بواسطة شيء آخر ما ، فكلما تصورنا خالقنا أقل قدرة ، كنا على حق فى اعتبار أنفسنا من النقص بحيث تكون مخدوعين على الدوام .

٦ — فى أن حريتنا تسمح لنا بأن نمتنع من تصديق الأشياء المشكوك فيها ، وبأن نتجنب ذلك الخداع .

ولكن حتى إذا كان خالقنا كامل القدرة ، وحتى إذا كان يلذ له خداعنا ،

---

autrefois très certaines, même des démonstrations de mathématique et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, à cause qu' ily a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières; mais principalement parce que nous avons oui dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pensons le mieux connaître, car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a été remarqué, pourquoi ne pourrait il pas permettre que nous nous trompions toujours ? Et si nous voulons feindre qu'un Dieu tout puissant n'est point l'auteur de notre être, et que nous subsistons par nous-mêmes ou par quelque autre moyen, de ce que nous supposerons cet auteur moins puissant, nous aurons toujours d'autant plus de sujet de croire que nous ne sommes pas si parfaits que nous ne puissons être continuellement abusés.

6. *Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.*

Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand

فإننا مع ذلك نشعر فى أنفسنا بحرية تمكننا من الامتناع — ما شئنا — من تصديق الأشياء التى لا نعلمها عن يقين .

٧ — فى أنه لا يمكننا أن نشك ، إلا أن نكون موجودين ، وفى أن هذه أولى المعارف اليقينية التى يمكننا الحصول عليها .

وعندما نرفض على هذا النحو كل ما يمكن أن يناله أقل شك ، بل نعتبره كاذباً ، فإنه من السهل علينا ، أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض وأننا بدون جسم ، ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين عندما نشك فى صحة هذه الأشياء كلها . إذ من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غيرُ موجود بينما هو يفكر ، بحيث أننا مهما نبالغ فى افتراضاتنا ، لا نستطيع تجنب الحكم بصدق النتيجة الآتية : أفكر إذن أنا موجود. وبالتالى فهى أولى وأيقن القضايا التى تمثل لإنسان يقود فكره بنظام .

---

même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés.

7. *Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.*

Pendant que nous rejetons ainsi tout ce dont nous pouvons douter le moins du monde, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *Je pense, donc je suis* ne soit vraie et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.

٨ – فى أننا على ذلك نعرف أيضاً التمييز بين النفس والجسم .

ويبدو لى أن هذه أفضل وسيلة يمكننا اختيارها لمعرفة طبيعة النفس ، ومعرفة أنها جوهر متمايز كل التمايز عن الجسم . إذ بالفحص عن ماهيتنا نحن الذين اقتنعنا بأنه ليس هناك خارج فكرنا شيء حقيقى أو موجود ، فإننا نعلم علماً بيناً أن وجودنا غير مفتقر إلى امتداد أو شكل أو ماشابه ذلك مما يمكن نسبته إلى الجسم ، وأننا موجودون باعتبار تفكيرنا وحده . وبالتالى أن فكرتنا عن النفس سابقة على فكرتنا عن الجسم وأكثر منها يقيناً ، بما أننا ما زلنا نشك فى وجود جسم ما فى العالم ، فى حين أننا على يقين أننا تفكر .

---

8. *Qu'on connait aussi ensuite la distinction qui est entre l'âme et le corps.*

Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance distincte du corps : car, examinant ce que nous sommes, nous qui somme persuadés maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre semblable chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons; et par conséquent que la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait aucun corps au monde, et que nous savons certainement que nous pensons.

فى وجود الله

« مبادئ الفلسفة » الجزء الأول : ١٤ — ٢١

١٤ — يكفى للبرهنة على وجود الله أن تكون ضرورة وجوده متضمنة فى المعنى الذى لدينا عنه .

فعندما تستعرض النفس مالديها من أفكار أو معان مختلفة ، فتجد بينها فكرة كائن عليم بكل شىء ، قادر على كل شىء ، وفى غاية الكمال ، يدعوها ذلك إلى الحكم بوجود الله، وهو الكائن الحائز على تمام الكمال ؛ إذ بالرغم مما لديها من أفكار متمايزة عن عدة أشياء أخرى ، فهى لا تلحظ فيها ما يؤكد وجود موضوعها ، بينما هى ترى فى هذه الفكرة ، لا وجوداً ممكناً فحسب كما هو الأمر فى سائر الأفكار ، بل وجوداً ضرورياً أبدياً مطلقاً . وكما تقتنع

L'Existence de Dieu

Principes de la Philosophie (I°. partie § 14-21)

14. *Q'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.*

Lorsque par après, elle fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement une existence possible, comme dans les autres, mais une existence absolument nécessaire et éternelle. Et comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux

اقتناعاً كاملاً بمساواة زوايا المثلث لقائمتين ، لكونها ترى تلك المساواة متضمنة بالضرورة فى فكرتها عن المثلث ، كذلك تستنتج وجود الكائن التام الكمال من مجرد رؤيتها أن الوجود الضرورى الأبدى متضمن فى فكرتها عن هذا الكائن .

١٥ — فى أن المعنى الذى لدينا عن سائر الأشياء لا يتضمن ضرورة الوجود بل إمكانه فحسب .

ولتستطيع النفس زيادة التأكد من صحة النتيجة السابقة[1] ، لو تنبهت إلى خلوها من أى معنى عن كائن آخر [غير الله] تتعرف فيه الوجود الضرورى المطلق ، على النحو السابق . وفى هذا وحده ما يبين لها أن فكرتها عن الكائن التام الكمال ، ليست من صنعها ، بل أنها أثر تركته فى النفس طبيعة ثابتة حقيقية ، موجودة بالضرورة من حيث أنه لا يمكن تصور هذه الطبيعة دون اقترانها بالوجود الضرورى .

à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait, elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe.

15. *Que la nécessité d'être n'est pas comprise en la notion que nous avons des autres choses, mais seulement le pouvoir d'être.*

Elle pourra s'assurer encore mieux de la vérité de cette conclusion, si elle prend garde qu'elle n'a point en soi l'idée ou la notion d'aucune autre chose où elle puisse reconnaître une existence qui soit ainsi absolument nécessaire; car de cela seul elle saura que l'idée d'un être tout parfait n'est point en elle par une fiction, comme celle qui représente une chimère, mais qu'au contraire, elle y est empreinte par une nature immuable et vraie, et qui doit nécessairement exister, parce qu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire.

---

(١) أى صحة النتيجة التى اتخذها ديكارت فى نهاية الفقرة السابقة .

١٦ — فى أن الأحكام السابقة تعوق الكثيرين عن معرفة واضحة بضرورة وجود الله .

ولو كانت النفس متحررة من الأحكام السابقة ، لما وجدت صعوبة ما فى الاقتناع بهذه الحقيقة . أما وقد تعودنا التمييز بين الماهية والوجود فى سائر الأشياء ، وكنا قادرين على اصطناع ما نشاء من أفكار الأشياء ربما لم توجد ولن توجد أبداً ، جاز لنا الشك فى أن نكون فكرتنا عن الله إحدى تلك الأفكار التى نصطنعها كما يحلو لنا ، أو تلك التى لا تتضمن الوجود الضرورى فى طبيعتها ، وذلك عندما لا نسمو بعقلنا إلى تأمل هذا الكائن التام الكمال .

١٧ — فى أن علة الشىء ينبغى أن يكون لها من الكمال بقدر ما نعزو للشئ من كمال .

وعلاوة على ذلك ، فالتفكير فيما عدا النفس من معان مختلفة يعيننا على ملاحظة عدم وجود فارق كبير بينها من حيث أننا نعتبرها تابعة لنفسنا وعقلنا ،

---

16 *Que les préjugés empêchent que plusieurs ne connaissent clairement cette nécessité d'être qui est en Dieu.*

Notre âme ou notre pensée n'aurait pas de peine à se persuader cette vérité, si elle était libre de ses préjugés : mais d'autant que nous sommes accoutumés à distinguer en toutes les autres choses l'essence de l'existence, et que nous pouvons feindre à plaisir plusieurs idées de choses qui, peut-être, n'ont jamais été et qui ne seront peut-être jamais, lorsque nous n'élevons pas comme il faut notre esprit à la contemplation de cet être tout parfait, il se peut faire que nous doutions si l'idée que nous avons de lui n'est pas l'une de celles que nous feignons quand bon nous semble, ou qui sont possibles encore que l'existence ne soit pas nécessairement comprise en leur nature.

17. *Que, d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit être plus parfaite.*

De plus, lorsque nous faisons reflexion sur les diverses idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas beaucoup de différence

ووجود فارق كبير من حيث أن الواحدة منها تمثل شيئاً والأخرى تمثل آخر ، بل تعيننا أيضاً على أن نلاحظ أن علة الأفكار لابد أن تكون أكثر كمالا ، بقدر ما هناك من كمال فيما تمثله من موضوعها . وهذا يشبه بالضبط موقفنا عندما نسمع عن إنسان حاصل علىفكرة آ لة تدل على قدر عظيم من الحذق . ونكون على حق فى التساؤل عن الوسيلة التى حصل بها على تلك الفكرة : سواء كان ذلك لأنه شاهد فى مكان ما آ لة مثلها صنعها رجل آخر ، أو لأنه كان عالماً بالميكانيكا ، أو لأنه كان من توقد الذهن إلى حد ابتكارها دون مشاهدة شبه لها فى أى مكان آخر . وذلك لأن كل الحذق الذى تمثله فكرة الآلة ، وكأن الفكرة صورة لها ، فلا بد من أن يكون محققاً فى علتها الأولى ومبدئها الأول ، لا على سبيل المحاكاة فحسب ، بل بالفعل وعلى نفس النحو ، أو على نحو أسمى مما تمثله الفكرة .

---

entre elles, en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre âme ou de notre pensée, mais qu'il y en a beaucoup en tant que l'une représente une chose, et l'autre une autre; et même que leur cause doit être d'autant plus parfaite que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection. Car tout ainsi que, lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice, nous avons raison de nous enquérir comment il a pu avoir cette idée, a savoir, s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s'il a bien appris la science des mécaniques, ou s'il est avantagé d'une telle vivacité d'esprit que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs, à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte ou d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représente.

١٨ – فى إمكان البرهنة على وجود الله مرة أخرى بمقضى ما سبق .

وكذلك فلأننا نجد فى أنفسنا فكرة الله ، أو الكائن التام الكمال ، فباستطاعتنا أن نبحث عن علة وجود تلك الفكرة فينا . وإننا بعد اعتبارنا لما تمثله تلك الفكرة من كمالات عظيمة ، نجد أنفسنا مضطرين للإقرار بأنها غير صادرة فينا إلا عن كائن كامل جداً ، أى عن إله ، موجود بالحقيقة .

إذ لا يتضح فقط بالنور الطبيعى أن العدم لا يمكن أن يكون علة شىء ما ، وأن الأكمل لا يمكن أن يكون تابعاً لما كان أقل كمالاً ومتوقفاً عليه ، بل أننا نرى أيضاً بهذا النور ذاته أنه من المستحيل أن نكون حاصلين على فكرة شىء ما أو صورته ، مالم يكن هناك فى أنفسنا أو خارجها أصل يحوى كل ما تمثله لنا تلك الفكرة من كمالات . وحيث أننا نعلم بأننا عرضة للكثير من النقائص وأننا لا نملك هذه الكمالات الفائقة التى نتصورها ، وجب الاستنتاج أن هذه الكمالات وتنتمى لطبيعة مختلفة عن طبيعتنا وكاملة ، أى لله ؛ أو على الأقل

---

18. *Qu'on peut derechef démontrer par cela qu'il y a un Dieu.*

De même, parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu, ou d'un être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un être très parfait, c'est-à-dire d'un Dieu qui est véritablement ou qui existe, parce qu'il est non seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait, mais aussi parce que nous voyons par le moyen de cette même lumière qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées: mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de

أن هذه الكمالات كانت فيه فيما مضى ، وأنها لا بد قائمة فيه الآن ، بما أنها لا متناهية .

١٩ — فى أنه ليس فى علمنا شىء أوضح من كمالات الله وإن كنا نعجز عن فهم طبيعته بأكملها .

وإنى لا أجد ذلك الأمر عسيراً على أولئك الذين عودوا عقولهم التأمل فى طبيعة الله ، وتنبهوا إلى كمالاته اللامتناهية . إذ بالرغم من أننا لا نفهم هذه الكمالات بسبب أن اللامتناهى يفوق إدراك العقول المتناهية ، فإن تصورنا لتلك الكمالات أكثر وضوحاً وتميزاً ، وأقل إختلافاً من تصورنا للأشياء المادية ، وذلك لتفوقها على هذه الأشياء المادية فى البساطة وانتفاء كل الحدود عنها . ولهذا فليس ما يزيد عقلنا كمالاً ، مثل هذا التأمل فى الله ، ولا ما يفوقه خطراً من حيث أن النظر فى موضوع لا حد لكماله يملأ النفس رضى وطمأنينة .

---

la nôtre, et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu, ou du moins qu'elles ont été autrefois en cette chose, et il suit de ce qu'elles étaient infinies qu'elles y sont encore.

19. *Qu'encore que nous ne comprenions pas tout ce qui est en Dieu, il n'y a rien toutefois que nous connaissions si clairement comme ses perfections.*

Je ne vois point en cela de difficulté pour ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de la Divinité, et qui ont pris garde à ses perfections infinies : car encore que nous ne les comprenions pas, parce que la nature de l'infini est telle que des pensées finies ne le sauraient comprendre, nous les concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles, à cause qu'étant plus simples et n'étant point limitées, ce que nous en concevons est beaucoup moins confus. Aussi il n'y a point de spéculation qui puisse plus aider à perfectionner notre entendement, et qui soit plus importante que celle-ci, d'autant que la considération d'un objet qui n'a point de bornes en ses perfections nous comble de satisfaction et d'assurance.

٢٠ – فى أننا لسنا علة أنفسنا ، بل الله علتنا ، ومن ثم فهو موجود .

ولأن جميع الناس لا ينتبهون لما سبق ، ولأننا نعلم كيف حصلنا على فكرة آلة ذات حذق عظيم ، دون أن نتذكر متى حصلنا من الله على فكرتنا عنه بسبب أن هذه الفكرة قائمة فينا على الدوام ،

لأجل كل ذلك ، وجب علينا مرة أخرى أن نبحث من هو الذى خلق نفسنا أو عقلنا الذى يحوى فكرة الكمال اللامتناهى التى فى الله . وواضح أن من عرف كائناً أكمل من نفسه فهو لم يهب الوجود لنفسه إذ لكان قد وهبها كل كمال فى علمه . وعلى ذلك فهو لا يبقى فى الوجود إلا بالكائن الحائز على كل كمال ، أى بالله .

٢١ – فى أن ديمومتنا وحدها تكفى للبرهنة على وجود الله .

ولا أعتقد أنه من الممكن أن يشك المرء فى صحة هذا البرهان، إذا انتبه

---

20 .*Que nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu.*

Mais tout le monde n'y prend pas garde comme il faut, et parce que nous savons assez lorsque nous avons une idée de quelque machine où il y a beaucoup d'artifice, la façon dont nous l'avons eue, et que nous ne saurions nous souvenir de même quand l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu, à cause qu'elle a toujours été en nous, il faut que nous fassions encore cette revue; et que nous recherchions quel est donc l'auteur de notre âme ou de notre pensée qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dien parce qu'il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être, à cause que par même moyen il se serait donné toutes les perfections dont il aurait eu connaissance, et par conséquent qu'il ne saurait subsister par aucun autre que par celui qui posséde en effet toutes ces perfections, c'est-à-dire qui est Dieu.

21. *Que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est.*

Je ne crois pas que l'on puisse douter de la vérité de cette démonstration

إلى طبيعة زمن حياتنا أو ديمومتنا . فمن شأن هذه ألا تتوقف أجزاؤها على بعضها البعض ، ولا توجد معا ، مالم تكن تلك العلة التى خلقتنا مستمرة فى خلقنا ، أى حافظة لنا . ونحن نعلم أننا لسنا حاصلين على قوة تكفل لنا الاستمرار فى الوجود ، أو تحفظنا فيه لحظة واحدة ، وأن القادر على إبقائنا خارج ذاته وعلى حفظنا ، لهو يحفظ ذاته بالضرورة ؛ أو لهو بالأحرى لا يفتقر لمن يحفظه ، وأنه هو الله .

---

pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie; car, étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons après, si quelque cause, à savoir, la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire à nous conserver. Et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment, et que celui qui a tant de puissance qu'il nous fait subsister hors de lui et qui nous conserve, doit se conserver soi-même, ou plutôt n'a besoin d'être conservé par qui que ce soit, et enfin qu'il est Dieu.

فى وجود الأجسام ، واتحاد النفس بالجسم

« مبادئ الفلسفة » الجزء الثانى (١ — ٣)

١ — فى الأسباب التى تعلمنا بوجود الأجسام على الوجه اليقينى .

بالرغم من اقتناعنا اقتناعاً كافياً بالوجود الحقيقى للأجسام فى العالم ، إلا أنه نظراً لأننا شككنا فيها من قبل ، وأننا وضعنا وجودنا فى عداد تلك الأحكام التى كوناها منذ بداية حياتنا ، وجب علينا الآن أن نبحث عن الأسباب التى تعطينا علماً يقينياً بهذا الوجود . وإن تجربتنا الداخلية تفيدنا بأن كل ما نحس به صادر عن شىء غيرنا ، بما أنه ليس فى مقدورنا أن نحصل على هذا الإحساس أو ذاك ، وإن هذا الأمر يتوقف على الشىء الذى يؤثر فى حواسنا . نعم ، قد يمكن التساؤل عما إذا لم يكن الله أو كائن غيره هو هذا الشىء . ولكننا نحس ، أو تدفعنا حواسنا إلى أن ندرك ، بإدراك واضح متميز ، مادة ممتدة طولا وعرضاً وعمقاً ، لها أجزاء مختلفة الشكل والحركة ، وعنها تصدر إحساساتنا باللون

L'Existence des Corps, et l'union de l'Ame et du Corps

(*Principes de le Philosophie* IIe. partie § 1-3)

1. *Quelles raisons nous font savoir certainement qu'il y a des corps.*

Bien que nous soyons suffisamment persuadés qu'il y a des corps qui sont véritablement dans le monde, néanmoins, comme nous en avons douté ci-devant, et que nous avons mis cela au nombre des jugements que nous avons faits dès le commencement de notre vie, il est besoin que nous recherchions ici des raisons qui nous en fassent avoir une science certaine. Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée, parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, et que cela dépend de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous.

والرائحة والألم وما إلى ذلك . ولوكان الله قد أظهر لنا مباشرة فكرة هذه المادة الممتدة ، أو حتى إذا كان قد سمح بصدور هذه الفكرة فينا عن شىء لا امتداد له ولا شكل ولا حركة ، لما كان هناك مانع من الاعتقاد بأنه يلذ له خداعنا : فإننا نتصور هذه المادة شيئاً مختلفاً عن الله وعن عقلنا ، ويبدو لنا أن فكرتنا عنها تنشأ فى النفس بمناسبة أجسام خارجية تشابهها كل المشابهة . ولما كان الله لا يخدعنا ، لما فى هذا من منافاة لطبيعته ، وجب علينا أن نستنتج وجود جوهر ممتد طولاً وعرضاً وعمقاً ، وقائم الآن فى العالم ، وحاصل على كل ما نعرف له من خصائص . وهذا الجوهر هو ما يصح تسميته بالجسم ، أو جوهر الأشياء المادية

---

enquérir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait point cette chose : mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement, une matière étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les parties ont des figures et des mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc... si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles.

٢ — ثم فى كيفية معرفتنا باتحاد نفسنا بجسم .

وكذلك يجب علينا أن نستنتج وجود جسم معين متحد بنفسنا إتحاداً أوثق من سائر أجسام العالم ، وذلك لأننا ندرك أدراكاً واضحاً حدوث الألم لنا وغيره من الإحساسات دون تنبؤنا بذلك ، ثم لأننا نحكم بفضل علم قائم فى النفس بطبيعتها أن هذه الإحساسات لا تصدر فى النفس باعتبارها شيئاً مفكراً فحسب ، بل باعتبارها متحدة بشىء ممتد يتحرك بما له من أعضاء ، وهو الذى يصح تسميته بالجسم الإنسانى .

٣ — فى أن الحواس لا تعلمنا طبيعة الأشياء ، بل مقدار فائدتها لنا أو ضررها فحسب .

ويكفى أن نلاحظ أن كل ما ندركه بالحواس ، مرتبط بالاتحاد الوثيق بين النفس والجسم ، وأننا فى العادة نعرف بواسطتها مبلغ فائدة الأجسام الخارجية لنا أو ضررها ، لا طبيعتها ، اللهم إلا فى النادر وعلى وجه الاتفاق . .

---

2. *Comment nous savons aussi que notre âme est jointe à un corps.*

Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme.

3. *Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles.*

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard.

فى الحرية الإنسانية

« مبادئ الفلسفة » الجزء الأول ، فقرات ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١

٣٧ — فى أن الحرية أعظم كمال للإنسان وأنها هى التى تجعله خليقاً بالمدح أو الذم .

. . . بما أن الإرادة متسعة المدى بطبيعتها ، فإنها لمزية عظمى أن تكون لنا القدرة على العمل بواسطتها ، أى العمل بحرية ، وأن نصبح بذلك سادة أفعالنا ، ومن ثم جديرين بالمدح عندما نحسن قيادتها . فكما أننا لا نمتدح الآلات التى نراها تتحرك على أنحاء كثيرة مختلفة تتفق وما نطلبه منها ، وذلك لأن هذه الآلات لا يصدر عنها إلا ما كان ناتجاً عن تركيبها الآلى ، وكما أننا نوجه المدح لصانعها الذى كانت له القدرة والإرادة على تركيبها بحذق عظيم ، فكذلك لأن لنا القدرة ، على اختيار الصدق حينما نميزه من الكذب ،

La Liberté Humaine

Principes de la Philosophie (1. partie § 37, 39-41)

37. *Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme.*

Au contraire, la volonté étant, de sa nature, très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien : car, tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice; de même on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous

فلا بد أن يكون لنا من الفضل أكثر مما لو كان اختيارنا هذا أمراً محتوماً يضطرنا إليه مبدأ خارج عنا .

٣٨ – فى أننا نعرف حرية إرادتنا لا بالدليل بل بالتجربة وحدها .

من البين أن لنا إرادة حرة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة . وقد قام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق ، إذ فى الوقت الذى وضعنا فيه كل شىء موضع الشك ، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه ، كنا ندرك فى أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة . وهذا الذى أدركناه إدراكاً متميزاً ، وكنا غير قادرين على الشك فيه أثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا[1] ، فهو لا يقل يقيناً عن كل ما سبق لنا العلم به .

---

choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger.

39. *Que la liberté de notre volonté se connait sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.*

Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire; car, au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a crées employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or ce que nous apercevions distinctement et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître.

---

(١) يقصد شكه الشامل ، والسابق ليقين وجوده (راجع الفقرات السابقة المترجمة من المبادىء وخاصة فقرة ٦) .

٤٠ ــ فى أننا نعلم أيضاً عن يقين أن الله قدّر الأشياء قبل وقوعها .

. . . ولكن بما أن ما علمناه عن الله بعد ذلك يؤكد لنا أن قدرته هى من العظمة بحيث نأثم لو فكرنا فى أنه كان من الممكن أن نفعل شيئاً لم يقدره من قبل ، فمن السهل وقوعنا فى مشكلات كبيرة جداً لو حاولنا أن نوفق بين حرية إرادتنا وأوامر الله ، أى أن نفهم أو نستوعب مدى حريتنا ، وتقدير العناية الأزلية ، وكأن نحيطهما بعقلنا .

٤١ ــ فى كيفية التوفيق بين حريتنا وسبق التقدير .

ولكنا لن نجد صعوبة ما فى التخلص من تلك المشكلات ، إذا لاحظنا أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الكاملة لامتناهية ، تلك القدرة التى عرف بها من الأزل وأراد كل ما كان وما يمكن أن يكون . وعلى ذلك ، كان لنا من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة فى الله ، لا لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذى نعلم عنده كيف تسمح بأن تكون أفعالنا حرة تمام الحرية

---

40. *Que nous savons aussi très certainement que Dieu a préordonné toutes choses.*

Mais, à cause que ce que nous avons depuis connu de Dieu nous assure que sa puissance est si grande que nous ferions un crime de penser que nous eussions jamais été capables de faire aucune chose qu'il ne l'eût auparavant ordonnée, nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement, toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle.

41. *Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine.*

Au lieu que nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer, si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et

غير محتومة على الإطلاق . ونحن من جهة أخرى على يقين من الحرية وعدم التعيين القائمين فينا بحيث لا نعرف شيئاً بوضوح أكثر . وعلى ذلك لم تكن قدرة الله الكاملة مانعاً من تيقننا هذا . وإننا نخطئ ،لو شككنا فيما ندركه فى أنفسنا ونعلم وجوده فينا بالتجربة ، وذلك لأننا لا نفهم شيئاً آخر نعلم أنه بالطبيعة ممتنع على الفهم .

---

distinctement que cette puissance est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées; et que d'autre côté nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement; de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expéreience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature.

فى الفضيلة

كتاب « انفعالات النفس » فقرات ١٥٢ — ١٥٦

١٥٢ — لأى سبب يجوز للإنسان أن يقدّر نفسه .

وحيث أن من أركان الحكمة أن يعرف الإنسان كيف ولماذا يجب عليه أن يقدر نفسه أو يحتقرها ، فإنى سأحاول هنا أن أبين رأيى فى هذا الموضوع . وإنى ألاحظ شيئاً واحداً يجعلنا جديرين بتقدير أنفسنا ، ألا وهو ممارسة حريتنا ، وسيطرتنا على إرادتنا . فالافعال الصادرة عن حريتنا هى وحدها التى نقبل المدح أو الذم بسببها . وهذه الحرية ، إذ تهيئ لنا السيطرة على أنفسنا ، تجعلنا شبيهين بالله على نحو ما ، وذلك بشرط ألا نفرط فيما تمنحنا هذه الحرية من حقوق .

La VERTU

(Passions de l'Ame § 152-156)

Art. 152. *Pour quelle cause on peut s'estimer.*

Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés; car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.

١٥٣ – فيما يقوم كرم النفس .

ولذلك فإنى أعتقد بأن الكرم الحقيقى وهو الذى يجعل الإنسان يُقدر نفسه أعظم تقدير ممكن ، إنما يقوم : من ناحية فى العلم بأنه ليس هناك ما يرجع إلى الإنسان حقاً سوى تصرفه الحر فى إرادته وبأنه ليس هناك ما يُمدحُ أو يذمُّ لأجله سوى استخدامه الحسن أو السيء لتلك الإرادة؛ ويقوم من ناحية أخرى فى الشعور بعزيمة صادقة فى النفس على استخدام الإرادة استخداماً طيباً، أى على عدم الامتناع بارادته عن الاضطلاع والقيام بكل ما يراه أنه خير الأمور . وفى هذا تكون الممارسة التامة للفضيلة .

١٥٤ – فى أن هذه الفضيلة تمنعنا من احتقار الآخرين .

هؤلاء الذين لديهم هذا العلم والشعور بأنفسهم ، يسهل عليهم الاقتناع بأن كل إنسان آخر يستطيع مثلهم الحصول على هذا العلم وذلك الشعور ، إذ لاشيء فيهما يتوقف على غيرهم من الناس . ولذلك فهم لا يحتقرون

Art. 153. *En quoi consiste la générosité.*

Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures; ce qui est suivre parfaitement la vertu.

Art. 154. *Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres.*

Ceux qui ont cette connaissance et sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne; et, bien qu'ils voient souvent

أبداً إنساناً ما ؛ ومع أنهم كثيراً ما يلاحظون غيرهم من الناس يرتكب من الأخطاء ما يظهر ضعفه ، فإنهم أكثر ميلاً إلى التجاوز عن ذلك منهم إلى ذمهم ، وأكثر ميلاً إلى الاعتقاد بأن تلك الأخطاء راجعة إلى نقص فى العلم أكثر من رجوعها إلى سوء فى النية . وكما أنه لا يمكن أن يكونوا أدنى بكثير من بعض الذين يفوقونهم فى المال أو الشرف ، بل فى الذكاء ، أوفى العلم أو الجمال أو بوجه عام الذين يفوقونهم فى سائر الكمالات ، كذلك هم لا يقدرون أنفسهم لتفوقهم على الآخرين فى واحد من تلك الأشياء السابقة ، باعتبارها قليلة الشأن لو قورنت بالإرادة الطيبة التى يقدرون أنفسهم لأجلها وحدها ، والتى يفترضون وجودها أو إمكان وجودها فى كل إنسان آخر .

١٥٥ – فى التواضع الفاضل .

ولذلك كان أكرم الناس أكثرهم تواضعاً . فالتواضع الفاضل ليس إلا التفكير فى ضعف طبيعتنا ، وفى أن الأخطاء التى ربما ارتكبناها فى الماضى أو

---

que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent; et, comme ils ne peuvent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de bien ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes.

Art. 155. *En quoi consiste l'humilité vertueuse.*

Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles; et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons

التى قد نرتكبها فى المستقبل، لا تقل عن أخطاء غيرنا من الناس ؛ وهذا يؤدى بنا إلى عدم تفضيل أنفسنا عليهم، وإلى الاعتقاد بأنهم مثلنا حائزون على الإرادة الحرة وقادرون كذلك على ممارستها .

١٥٦ – فى صفات الكرم ، وفى أنه علاجٌ لكل ما ينجم عن الانفعالات من اضطراب .

والحاصلون على مثل هذا الكرم يميلون بطبعهم إلى الإتيان بجليل الأعمال ، دون الاضطلاع مع ذلك إلا بما يشعرون أنه فى طاقتهم . وبما أنها لا يؤثرون شيئاً على خدمة الغير وعلى إهمال منفعهم الشخصية ، فهم دائماً مهذبون، ودودون، سباقون إلى عمل المعروف . وهم علاوة على ذلك مسيطرون تمام السيطرة على انفعالاتهم ، وخاصة على رغباتهم، وعلى الغيرة والحسد ، وذلك لأنه لا يوجد من الأشياء التى يتوقف إقتناؤها على الغير ، شىء واحد يعتقدون أنه جدير بالسعى

---

autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user.

Art. 156. *Quelles sont les propriétés de la générosité, et comment elle sert de remède contre tous les dérèglements des passions.*

Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables; et parce que qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée;

كثيراً فى طلبه ؛ وكذلك هم لا يسمحون لأنفسهم بكراهة الناس لأنهم يقدرونهم جميعاً ، ولا بالخوف لأن إيمانهم بفضيلتهم يمنحهم ثقة بأنفسهم ؛ ولا بالغضب وذلك لأنهم لما كانوا لا يقدرون إلا قليلا جميع الأشياء التى تتوقف على الغير ، فهم لا يغلبون أعداءهم عليهم بإظهار ما أصابهم من ضرر على أيديهم .

---

et de la haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure; et enfin de la colère. à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'vbantage à leurs ennemis que de reconnaître qu'ils en sont offensés.



BIBLIOGRAPHIE

المراجع :

(ا) مؤلفات ديكارت

Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et Paul Tannery 12 vols. (Paris 1897-1913).

Correspondance of Descartes and Constantyn Huygens published by L. Roth (Oxford 1929).

Correspondance de Descartes publiée par Ch. Adam et G. Milhaud. 6 tomes ont paru (Paris 1937-1956).

Oeuvres et Lettres publiées par Bridoux (Paris La Pléiade 1937).

(ب) « المقال عن المنهج » ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى القاهرة ١٩٣٠

« التأملات » ترجمة الدكتور عثمان أمين القاهرة ١٩٥١

(حـ) الدراسات العربية فى ديكارت

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة القاهرة ١٩٤٧

عثمان أمين : ديكارت القاهرة ١٩٤٢ الطبعة الأخيرة ١٩٥٧

(د) الدراسات الرئيسية فى ديكارت باللغتين الفرنسية والإنجليزية مرتبة حسب تاريخ صدورها

Baillet (Adrien) *Vie de Monsieur Descartes* (Paris 1691) 2 vols.

Bouillet (Francisque) *Histoire de la Philosophie Cartésienne* (Paris 1865) 3 vols.

Liard (Louis) *Descartes* (Paris 1882)

Boutroux (P.) *L'Imagination et les Mathématiques chez Descartes* (Paris 1900).

Hamelin (O.) *Le Système de Descartes* (Paris 1911).

Brochard (V) *Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne* (Paris 1912).

Delbos (V.) *La Philosophie Française* (Paris 1919).

Milhaud (G.) *Descartes Savant* (Paris 1920).

Smith (N.K.) *Cartesian Studies* (London 1921).

Maritain (J.) *Trois Réformateurs* (Paris 1925).

Gilson (E.) *Discours de la Méthode*, texte et commentaire (Paris 1925).

Boutroux (E.) *Des Vérités Eternelles chez Descartes* (Paris 1927).

Brunschvicg (L.) *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes* (Paris 1927).

Sirven (J.) *Les Années d'Apprentissage de Descartes* (Paris 1928).

Leroy (M.) *Descartes ou l'Homme au Masque* (Paris 1929) 2 vol.

Maritain (J.) *Le Songe de Descartes* (Paris 1932).

Keeling (S.) *Descartes* (Londres 1934).

Mouy (P.) *Développement de la Physique Cartésienne* (Paris 1934).

Laberthonnière (L.) *Etudes sur Descartes* (Paris 1935).

Gouhier (H.) *Essais sur Descartes* (Paris 1937).

Travaux du Congrès International sur Descartes (chez Hermann, Paris 1937).

Bréhier (E.) *La Philosophie et son Passé* (Paris 1940).

Laporte (J.) *Le Rationalisme de Descartes* (Paris 1945).

Sartre (J.) *Descartes* (Paris 1946).

Alquié (F.) *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes* (Paris 1950).

Serrurier (C.) *Descartes* (Amsterdam 1951).

Beck (L.J.) *The Method of Descartes* (Oxford 1952).

Smith (N.K.) *New Studies in the Philosophy of Descartes* (London 1952).

Guéroult (M.) *Descartes selon l'Ordre des Raisons* (Paris 1953) 2 vol.

Alquié (F.) *Descartes* (Paris 1956).

G. Lewis *Bilan de Cinquante Années d'Etudes Cartésiennes* Revue Philosophique Paris 1951).

رقم الإيداع		١٩٨٧ / ٣١٤٥
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-٢٠٢٦-٤	ISBN

١ / ٨٧ / ١٢

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)





هـذه المجموعة

النبوغ مثل العلم لا وطن له وإنما هو موهبة لدنية أولاً وكسبية ثانياً يمتاز بهـا فريق من النـاس وينسحب أثرهـا وفخارها على البلد أو العصر أو القارة التى ينتمون إليها، وما أجدر أن تكون آثار أولئك النوابغ ومجالى عـظمتهم فى الفن والأدب والعلم مثالاً يحتذى وأثراً يؤثر.

إن مقومات الفكر فى الشرق العربى كافية لخلق العالم والأديب فيـه ولكنها تؤتى أعـظم أكلها إذا امتـزجت فيها مقومات الفكر الغربى وهذا ما تتوخاه هذه المجموعة.

إنها معرض فكرى حافل سوف يلتقى القراء فيه بجبابرة الفكر من رجال الغرب قديمهم وحديثهم أولئك الذين كانوا للعالم مصابيح هدى فأناروا له سبيل العلم والمعرفة.

يمتاز كل كتاب من هـذه المجموعة بترجمة وافية لحيـاة العبقرى الذى أفرد له ذلك الكتاب، وبدراسة مفصلة عن أدبه وعلمه ومذهبه الفكرى، كما يمتاز بصفوة مختارة من آثاره الموضحة لمنهج البحث منقولة إلى اللغة العربية ومنشورة إلى جانب الأصل الأفرنجى المنقولة عنه.

١٠٤٠٣/٠٢